

THOMAS NAGEL

PERSPECTIVA DE NICĂIERI

VELLANT

THOMAS NAGEL

Perspectiva de nicăieri

Traducere din limba engleză
și postfață de Bogdan Lepădatu

VELLANT

Redactor: CIPRIAN ȘIULEA
Coperta: DANIEL AGA
Corector: ANDREEA ȘOVAR
DTP: OFELIA COȘMAN

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
NAGEL, THOMAS
Perspectiva de nicăieri / Thomas Nagel;
trad.: Bogdan Lepădatu. - București : Vellant, 2008
Bibliogr.
ISBN 978-973-88759-7-5

I. Lepădatu, Bogdan Valentin (trad.)

165.423

Editura Vellant
Str. Ocolului, nr. 20, sector 2, București
www.vellant.ro

ISBN 978-973-88759-7-5

Această carte este tipărită pe hârtie provenind din exploatări forestiere responsabile.

Mulțumiri

Această carte a fost începută în perioada 1978–1979, în cursul unui an sabatic (în care mi-am întrerupt activitatea pe care o desfășuram la Universitatea Princeton în scopul cercetării) și a fost terminată într-un alt an sabatic, 1984–1985 (luat de data aceasta de la Universitatea din New York) — fiind susținut financiar în cele două perioade de burse oferite de agenția *National Endowment for the Humanities*[1].

Capitolele 2, 8 și 9 au fost dezvoltate din prelegerile *The Tanner Lectures*[2] susținute în luna mai 1979, la Colegiul Brasenose al Universității din Oxford și publicate ulterior sub titlul *The Limits of Objectivity* (Limitele obiectivității), în cadrul colecției *The Tanner Lectures on Human Values*, volumul 1. Capitolul 4 provine din contribuția mea la volumul *Knowledge and Mind* (Cunoașterea și mentalul), alcătuit în cinstea lui Norman Malcolm. O versiune inițială a capitolului 7 a fost prezentată în august 1981, la Simpozionul Internațional de Filosofie de la Oaxaca, desfășurat sub egida Instituto de Investigaciones Filosóficas.

Mulți prieteni, colegi și studenți mi-au influențat ideile. În afara referințelor din text, îngăduiți-mi să le mulțumesc aici lui Rogers Albritton, Thompson Clarke, Ronald Dworkin, Gilbert Harman, Shelly Kagan, Frances Myrna Kamm, John Rawls, Thomas M. Scanlon, Samuel

Scheffler, Barry Stroud, Peter Unger și Susan Wolf. Le sunt deosebit de recunoscător lui Simon Blackburn și lui Derek Parfit, care au făcut comentarii valoroase la întregul manuscris.

T.N.
New York
Februarie 1985.

NOTE

[1] Agenție guvernamentală americană care oferă burse pentru cercetare în domeniul educației. (*n. t.*)

[2] Prelegerile *Tanner* reprezintă o colecție de dezbateri educaționale și științifice pe tema valorilor umane. Astfel de prelegeri sunt susținute de liderii domeniilor respective la instituții academice de prestigiu din întreaga lume. (*n. t.*)

I. Introducere

Această carte tratează o singură problemă: cum să combini viziunea pe care o deţine o anumită persoană din lume cu o perspectivă obiectivă a acelei lumi, inclusiv a persoanei în cauză şi a perspectivei ei. Este problema fiecărei persoane care se confruntă cu impulsul şi cu abilitatea transcenderii punctelor de vedere personale pentru obţinerea unei viziuni de ansamblu asupra lumii privite ca un tot.

Deşi aceasta constituie o singură problemă, ea are aspecte multiple. Dificultatea reconcilierii celor două puncte de vedere apare în modul în care este trăită viaţa, precum şi în modul în care este structurat sistemul de gândire al persoanei respective. Aceasta reprezintă problema fundamentală în privinţa moralităţii, a cunoaşterii, a libertăţii, a sinelui, precum şi a relaţiei pe care o are gândirea omului cu lumea. Răspunsul nostru, sau lipsa unui răspuns, oferit acestei probleme va determina, în mare măsură, reprezentarea pe care o avem despre lumea înconjurătoare şi despre noi înşine, precum şi atitudinea faţă de felul în care ne trăim viaţa, acţionăm şi interacţionăm cu semenii noştri. Urmărind acest element printr-o serie de probleme filosofice, sper să vă pot oferi un mod în care să le puteţi analiza şi care să vi se pară totodată modul natural de a privi lucrurile.

Dacă cineva ar putea descrie felul în care punctele de vedere interioare interacționează cu punctele de vedere exterioare, felul în care fiecare dintre acestea poate fi analizat și modificat pentru a ține cont de celălalt și cum, împreună, ele guvernează gândirea și acțiunile fiecărei persoane, ei bine, o astfel de întreprindere ar echivala atunci cu un mod universal de a considera lumea înconjurătoare. Ceea ce am de spus cu privire la aceste probleme nu este suficient de unitar încât să merite un asemenea titlu; una dintre supozițiile pe care le voi face este aceea că, deseori, încercarea de a structura o concepție unificatoare despre lume și viață duce la erori filosofice — la reducții false sau chiar la refuzul de a recunoaște o parte din ceea ce este real.

Totuși, doresc să descriu un mod de a privi lumea și de a trăi în ea adecvat ființelor complexe, dar lipsit de un punct de vedere natural unificator. O astfel de încercare se bazează pe un efort deliberat de a juxtapune viziunile interne cu cele externe sau pe cele subiective cu cele obiective, la valoarea lor maximă, în scopul unificării lor atunci când acest lucru este posibil, dar recunoscând fără echivoc imposibilitatea realizării unei astfel de unificări atunci când este cazul. În locul unei viziuni unificate asupra lumii, vom obține interacțiunea acestor două tipuri de concepții, interconectate cu dificultate, precum și procesul iremediabil parțial de reconciliere a lor. Impulsul transcendent constituie o forță creativă și distructivă, în egală măsură.

O astfel de viziune asupra vieții și a lumii mi se pare ceva firesc — aici fiind incluse conflictele inerente punctelor de vedere diferite și disconfortul cauzat de obstacolele puse în calea integrării lor. Anumite forme de perplexitate — de exemplu, cele cauzate de conceptele

libertății, ale cunoașterii și ale sensului vieții — îmi par a încorpora mai mult discernământ decât oricare dintre presupusele soluții oferite acestor probleme. Perplexitățile nu rezultă din erori lingvistice sau cognitive și nu poate exista vreo urmă de puritate, în accepțiunea kantiană sau wittgensteiniană a conceptului, care să poată fi obținută prin evitarea comiterii unor anumiți pași tentanți, dar greșiți, în folosirea rațiunii sau a limbajului.

Obiectivitatea este o metodă de înțelegere. Convingerile și atitudinile sunt obiective, în sensul lor primar. Doar într-un mod derivat putem considera drept obiective adevărurile la care putem accede în acest fel. Pentru obținerea unei înțelegeri mai obiective a anumitor aspecte ale vieții sau ale lumii va trebui să reconsiderăm perspectiva inițială pe care o aveam despre ele pentru a formula o nouă concepție, care să aibă ca obiect această perspectivă și relația ei cu lumea. Cu alte cuvinte, ne poziționăm în lumea pe care urmează să o înțelegem. Vechea perspectivă ajunge apoi să fie considerată o aparență, mai subiectivă decât noua perspectivă, și va fi apoi supusă corectării sau confirmării prin raportare la aceasta. Procesul poate fi repetat, oferind o concepție încă mai obiectivă decât cea anterioară.

Această investigație nu va oferi întotdeauna un rezultat, iar uneori ni se va părea că produce un rezultat când, în realitate, ea nu produce niciunul: atunci, așa cum ne avertiza Nietzsche, vom obține o falsă obiectivare a unui aspect al realității care nu poate fi înțeles mai bine dintr-un punct de vedere cu un grad de obiectivitate mai ridicat. Deși există o legătură între obiectivitate și realitate — simpla presupunere că noi și aparențele noastre am putea face parte dintr-o realitate mai amplă este suficientă pentru a ne determina să căutăm să înțelegem

lucrurile punând între paranteze aparențele — nu toată realitatea poate fi înțeleasă mai bine atunci când este analizată dintr-un punct de vedere cu un grad sporit de obiectivitate. Aparența și perspectiva constituie părți esențiale a ceea ce este și, din anumite puncte de vedere, acestea sunt cel mai bine înțelese atunci când sunt analizate dintr-un punct de vedere mai puțin detașat. Realismul susține pretențiile de obiectivitate și detașare, dar numai până la un anumit punct.

Deși, prin convenție, voi vorbi adesea despre două puncte de vedere, cel subiectiv și cel obiectiv și, cu toate că locurile diferite în care este întâlnită această opoziție au multe lucruri în comun, distincția pe care o fac între perspectivele mai subiective și cele mai obiective este doar o chestiune de nuanță, ea acoperind un spectru larg. O perspectivă sau o formă de gândire este mai obiectivă decât alta atunci când se bazează într-o mai mică măsură pe trăsăturile caracteristice ale unui individ și pe poziția pe care o are acesta în lume sau pe particularitățile tipului anume de ființă care este el. Cu cât este mai largă gama tipurilor subiective cărora o anumită formă de înțelegere le este accesibilă — cu cât va depinde mai puțin de capacitățile subiective specifice — cu atât ea va deveni mai obiectivă. Un punct de vedere care este obiectiv prin comparație cu viziunea personală a unui individ poate fi subiectiv prin comparație cu un punct de vedere teoretic, situat la o distanță mai mare de acesta. Punctul de vedere al moralității este mai obiectiv decât cel al vieții private, dar mai puțin obiectiv decât punctul de vedere al fizicii. Am putea considera realitatea un set de sfere concentrice, care sunt revelate progresiv pe măsură ce ne detașăm de contingențele sinelui. Acest lucru va deveni mai clar atunci când vom discuta interpretarea

obiectivităţii vizavi de anumite domenii ale vieţii şi ale înţelegerii.

Voi pleda în favoarea obiectivităţii, dar voi prezenta şi o critică a ei. Ambele pledoarii sunt necesare climatului intelectual prezent, de vreme ce obiectivitatea este atât sub, cât şi supraevaluată, uneori chiar de către aceeaşi persoană. Obiectivitatea este subevaluată de cei care nu o consideră o metodă adecvată de înţelegere a lumii, aşa cum este aceasta în sine. Ea este supraevaluată de cei care consideră că ea singură poate oferi o perspectivă completă asupra lumii, înlocuind perspectivele subiective din care a fost creată. Aceste greşeli sunt interconectate: ambele provin dintr-o insuficient de bine conturată percepţie a realităţii, precum şi a independenţei acesteia faţă de orice formă particulară de înţelegere umană.

Ideea fundamentală care stă la baza valabilităţii, dar şi a limitelor obiectivităţii este aceea conform căreia suntem fiinţe mărunte, aflate într-o lume mare pe care nu o înţelegem decât parţial, iar percepţia noastră asupra lucrurilor depinde atât de lume, cât şi de constituţia noastră. Putem să ne îmbogăţim cunoştinţele despre lume acumulând informaţie, la un anumit nivel — prin intermediul observaţiei atente făcute dintr-un anumit punct de vedere. Dar ne putem ridica nivelul înţelegerii doar dacă analizăm relaţia dintre lumea înconjurătoare şi propria noastră persoană, responsabilă pentru gradul anterior de înţelegere, şi ne formăm o nouă concepţie care include o înţelegere mai detaşată a sinelui nostru, a lumii înconjurătoare şi a interacţiunii dintre toate acestea. Astfel, obiectivitatea ne va permite să transcendem perspectiva noastră concretă, fiind în măsură să ne extindem capacităţile propriei conştiinţe de percepere a lumii către un nivel superior. Toate cele menţionate

anterior sunt aplicabile valorilor și atitudinilor, dar și convingerilor și teoriilor.

Fiecare progres obiectiv înregistrat dă naștere unei concepții noi asupra lumii, care include propria persoană și concepția ei anterioară; acest lucru creează o dilemă cu privire la ce anume ar trebui făcut cu perspectiva mai subiectivă deținută anterior, precum și la felul în care ar putea fi combinată cu noua perspectivă. O succesiune de progrese obiective ne-ar putea furniza o nouă concepție despre realitate, care să depășească din ce în ce mai mult perspectiva personală sau, pur și simplu, umană. Dar dacă ceea ce ne dorim este să înțelegem lumea în ansamblul ei, atunci nu putem ignora la nesfârșit acele puncte de plecare subiective; noi și perspectivele noastre personale aparținem lumii. Una dintre limitele întâlnite în căutarea obiectivității apare atunci când aceasta se întoarce asupra sinelui, în încercarea sa de a încadra subiectivitatea în concepția pe care o are despre realitate. Recalcitranța pe care o demonstrează materialul care trebuie înțeles obiectiv necesită atât modificarea formelor obiectivității, cât și recunoașterea faptului că nu poate oferi, de unul singur, o imagine completă a lumii sau un punct de vedere complet asupra ei.

Și conținutul unei perspective obiective și pretențiile acesteia de completitudine vor fi inevitabil afectate de încercarea de a o combina cu perspectiva pe care ne-o oferă locul în care ne aflăm. Reversul este de asemenea valabil; adică punctul de vedere subiectiv și pretențiile sale sunt modificate în încercarea de a coexista cu punctul de vedere obiectiv. O mare parte din ceea ce intenționez să prezint aici se referă la posibilitățile integrării; voi dezbate forma potrivită și limitele obiectivității, în raport cu o serie de problematici. Dar voi scoate

în evidență și felurile în care cele două puncte de vedere nu pot fi integrate satisfăcător și, în aceste cazuri, consider că este corect să nu acordăm câștig de cauză niciunui punct de vedere, ci să evidențiem cât mai clar cu putință această imposibilitate de integrare, fără să suprimăm niciun element. Lăsând la o parte posibilitatea că acest gen de tensiune ar putea genera ceva nou, ideal este să fim conștienți de modul în care viața și gândirea sunt divizate, dacă așa stau lucrurile.

Tensiunea intern-extern definește întreaga existență umană, dar proeminența sa se manifestă îndeosebi în generarea problemelor filosofice. Mă voi concentra asupra a patru puncte importante: metafizica mentalului, teoria cunoașterii, liberul arbitru și etica. Dar această problemă are aplicații la fel de importante în privința metafizicii spațiului și a timpului, a filosofiei limbajului și a esteticii. De fapt, probabil că nu există vreun domeniu filosofic în care să nu joace un rol determinant.

Ambiția de a ieși din noi înșine are limite evidente, chiar dacă nu este întotdeauna ușor să aflăm nici unde se află aceste limite, și nici dacă le-am transgresat deja. Suntem îndreptățiți să considerăm că încercarea de a ne detașa de punctele de vedere deținute inițial constituie o metodă indispensabilă de a ne ridica gradul de înțelegere a lumii și a noastră înșine, îmbunătățindu-ne libertatea de gândire și de acțiune, devenind astfel superiori celor care am fost. Dar atâta vreme cât suntem ceea ce suntem, nu vom putea niciodată ieși cu totul din noi înșine. Orice am face, rămânem subcomponente ale lumii, cu un grad limitat de acces la adevărata natură a restului ei și a ființei umane. Nu avem cum să ne dăm seama câtă realitate există dincolo de domeniul obiecti-

vităţii prezente sau viitoare sau de oricare altă formă de înţelegere umană.

Obiectivitatea în sine duce la recunoaşterea faptului că propriile sale capacităţi sunt probabil limitate, de vreme ce în noi subzistă ca facultate umană, iar noi suntem fiinţe evident muritoare. Forma radicală a acestei recunoaşteri poartă denumirea de scepticism filosofic, în care un punct de vedere obiectiv se autosubminează prin aceleaşi proceduri pe care le-a folosit pentru a pune sub semnul întrebării punctele de vedere prereflexive ale vieţii obişnuite vizavi de percepţie, dorinţă şi acţiune. Scepticismul reprezintă îndoiala radicală în ceea ce priveşte posibilitatea obţinerii oricărui tip de cunoaştere, libertate sau adevăr etic, dată fiind determinarea condiţiei umane de către lume şi imposibilitatea de a ne recrea de la zero.

Una dintre preocupările mele o va constitui găsirea unei atitudini adecvate faţă de aceste forme variate de scepticism, având în vedere faptul că ele nu pot fi desconsiderate pe motiv că sunt lipsite de sens, fără adoptarea unor analize reducţioniste, contrafăcute, despre adevăr, libertate sau valoare. În general, cred că scepticismul este revelator şi irefutabil, dar această convingere a mea nu viciază rezultatele căutării obiectivităţii. Merită să încercăm să aducem mai mult sub influenţa unui punct de vedere impersonal convingerile, acţiunile şi valorile noastre, chiar dacă nu avem garanţia că acest lucru nu va putea fi revelat dintr-o perspectivă şi mai îndepărtată ca fiind o iluzie. În orice caz, se pare că nu avem altă soluţie decât încercarea de a face acest lucru.

Limitele obiectivităţii — obiectul principal al preocupărilor mele — constituie urmarea logică a procesului detaşării continue prin intermediul căreia poate fi atinsă

obiectivitatea. Un punct de vedere obiectiv este creat prin excluderea unei perspective mai subiective, individuale sau pur și simplu umane; însă există anumite lucruri privitoare la lume, la viață și la noi înșine care nu pot fi înțelese în mod adecvat prin simpla folosire a unui punct de vedere extrem de obiectiv, oricât de mult ne-ar extinde acest lucru capacitatea de înțelegere peste acel punct zero de la care am pornit. O mare parte este, în mod esențial, conectată la un anumit punct de vedere sau la un anumit tip de punct de vedere, iar încercarea de a oferi o viziune de ansamblu asupra lumii, formulată în termeni obiectivi și detașați față de aceste perspective, va duce în mod inevitabil la reducții false sau chiar la negarea fără echivoc a posibilității ca anumite fenomene, care sunt evident reale, să existe.

Această formă de orbire a obiectivității este evidentă în filosofia gândirii, acolo unde oricare dintre teoriile externe ale mentalului, de la fizicalism și până la funcționalism, sunt susținute într-un mod cvasiuniversal. Ceea ce motivează astfel de păreri este supoziția potrivit căreia tot ceea ce constituie realitate trebuie să fie inteligibil, într-un fel sau altul — adică realitatea este, într-un sens restrâns, obiectivă. Pentru mulți filosofi, cazul exemplar al realității este cel descris de fizică — știința prin intermediul căreia am reușit să ne detașăm în cel mai înalt grad de viziunea specific umană a lumii. Dar tocmai din acest motiv, fizica este predispusă să lase neexplicat caracterul ireductibil subiectiv al proceselor mentale conștiente pregnante, indiferent de relația intimă pe care acestea o stabilesc cu operațiile fizice ale structurilor neuronale ale creierului uman. Subiectivitatea conștiinței este una dintre trăsăturile ireductibile ale realității — fără de care nu am putea face nici fizică și nici

altceva — și tocmai din această cauză ea trebuie să ocupe un loc tot atât de fundamental în orice viziune asupra lumii, pe cât este locul pe care îl ocupă materia, energia, spațiul, timpul și numerele.

Conexiunile care se stabilesc între fenomenele mentale și creier sau între identitatea personală și durabilitatea biologică a organismului uman constituie problematici ce nu pot fi soluționate acum, însă posibilitățile pe care le deschide o eventuală abordare a lor constituie subiecte demne de speculații pur filosofice. Consider că este deja suficient de clar faptul că orice teorie corectă a relației dintre minte și trup ar transforma în mod radical concepția generală pe care o avem asupra lumii, necesitând o altă înțelegere a fenomenelor pe care le considerăm în prezent ca făcând parte din lumea fizicii. Deși manifestările locale ale mentalului ne sunt evidente — ele depinzând de creierele noastre și de celelalte structuri organice similare — cadrul general al acestor aspecte ale realității nu este unul local, ci trebuie considerat ca făcând parte integrantă din elementele constitutive ale universului și din legile care îl guvernează.

Există o problemă a excesului de obiectivitate și în etică. Obiectivitatea constituie forța motrice atât a eticii, cât și a științei: este ceea ce ne oferă posibilitatea de a găsi noi motive pentru ocuparea unui anumit punct de vedere, detașat de interese și dorințe pur personale, tot așa cum ne permite să căpătăm noi convingeri și în domeniul cognitiv. Moralitatea este ceea ce-i conferă voinței obiective o formă sistematică. Dar încercarea de a ne elibera de propriul nostru sine constituie o problemă la fel de delicată vizavi de motivele noastre ca și față de convingeri. Mergând prea departe într-o asemenea încercare se poate ajunge la scepticism sau la nihilism;

scurtând prematur această călătorie, însă, apare tentația de a nu acorda punctelor de vedere subiective niciun rol independent în justificarea acțiunilor.

O serie de teorii morale impersonale îmbrățișează această concluzie, susținând că putem încerca, în anumite limite, să ne transformăm în niște instrumente puse în slujba binelui general, conceput obiectiv (deși propriile noastre interese au, ca și ale celorlalți, un rol evident în definirea acestui bine). Dar, deși transcenderea propriului punct de vedere în acțiunile întreprinse reprezintă cea mai importantă și mai creativă forță în etică, totuși consider că rezultatele sale nu pot subordona complet un anumit punct de vedere personal și motivele sale pre-reflective. Binele, la fel ca adevărul, include elemente ireductibil subiective.

Întrebarea este cum să combini valorile obiective cu cele subiective în gestionarea unei vieți individuale. Ele nu pot exista pur și simplu în paralel, fără interferențe, și pare imposibil să conferi vreuneia autoritatea tranșării conflictelor dintre ele. Această problemă, de combinare a diferitelor trăsături ale realității care apar la diferite niveluri de subiectivitate și de obiectivitate, într-o concepție unică a lumii, este analogă în etică celei din metafizică. Orice teorie realistă și antireducționistă trebuie să facă față unei probleme de acest tip. Problema minte-trup constituie un exemplu, iar problema proiectării unui cadru etic pentru viața individului constituie un al doilea. În fine, un al treilea exemplu îl constituie problematica sensului vieții, care apare datorită capacității noastre de a adopta un anumit punct de vedere, din perspectiva căruia cele mai stringente preocupări personale par nesemnificative.

Ceea ce se întâmplă cu adevărat atunci când se urmărește atingerea obiectivității este faptul că unui anumit element al sinelui — al acelui sine impersonal și obiectiv, care poate evada din constrângerile specifice punctului de vedere omenesc pe care îl deține — îi este permis să predomine. Retragerea în acest element provoacă detașarea de restul sinelui, permițându-i crearea unei concepții impersonale asupra lumii și, pe cât este posibil, asupra elementelor sinelui de care s-a detașat. Se creează astfel o nouă problemă, aceea a reintegrării, o problemă care se referă la modul în care pot fi încorporate aceste rezultate în viața și în cunoașterea de sine a oricărei ființe umane. Acea persoană trebuie să *fie* tocmai acea ființă pe care o supune unei astfel de examinări imparțiale, iar acea persoană trebuie să *trăiască* în lumea care i-a fost revelată unei părți extrem de distilate a sinelui său.

Este necesară combinarea recunoașterii contingențelor, a caracterului nostru finit și a limitării noastre de către lume cu ambiția transcenderii, oricât de limitat ne-ar fi succesul unei astfel de întreprinderi. Atitudinea corectă care trebuie adoptată în filosofie este aceea de a accepta țelurile pe care le putem atinge parțial și imperfect, nefiind siguri că le putem atinge nici măcar la un asemenea nivel. Ceea ce înseamnă, în particular, nerenunțarea la urmărirea adevărului, deși, chiar dacă ceea ce urmăriți este adevărul și nu doar să aveți ceva de spus, până la urmă veți avea destul de puține lucruri de spus. Urmărirea adevărului necesită mai mult decât imaginație: necesită generarea și eliminarea hotărâtă a tuturor posibilităților alternative până când, în mod ideal, veți rămâne doar cu una singură, și necesită o disponibilitate constantă de a vă ataca propriile convingeri.

Acesta este singurul mod în care se poate ajunge la convingeri adevărate.

O astfel de întreprindere poate fi considerată, din anumite puncte de vedere, o muncă deliberat reacționară. Există o piedică semnificativă pe care o pune idealismul în filosofia contemporană, potrivit căreia ceea ce există și felul în care sunt lucrurile se reduce la modul în care noi le gândim, în principiu. O asemenea perspectivă moștenește populismul primitiv al pozitivismului logic, chiar dacă această versiune a idealismului este astăzi depășită. De regulă, filosofia pare să genereze enunțuri potrivit cărora ceea ce încercau să facă filosofii din trecut este lipsit de sens sau, pur și simplu, imposibil, iar o analiză corespunzătoare a condițiilor în care are loc actul gândirii va evidenția faptul că toate acele întrebări profunde despre relația pe care el o are cu realitatea sunt ireale.

Filosofia mai este infectată și de o tendință mai larg răspândită în viața intelectuală contemporană: scientismul. Scientismul este, de fapt, o formă specială de idealism, tinzând să evoce supremația unui anumit tip de înțelegere umană și considerând-o drept singurul mod în care poate fi interpretată lumea. Miopia sa atinge proporții critice atunci când emite ipoteze potrivit cărora tot ceea ce există trebuie să poată fi înțeles prin intermediul folosirii unor teorii științifice, precum sunt cele pe care le avem la dispoziție în clipa de față — paradigmele curente fiind fizica și biologia evoluționistă — ca și cum epoca prezentă nu ar fi altceva decât ultima dintr-un șir continuu de epoci.

Tocmai din cauza dominației pe care o exercită, asemenea atitudini sunt numai bune pentru a fi atacate. Desigur, o parte a acestei critici poate fi nesăbuită:

antiscientismul poate degenera într-o respingere a științei — în vreme ce, în realitate, el este esențial pentru apărarea științei împotriva deturnării ei. Astfel de excese însă, nu ar trebui să ne împiedice să ne revizuim încrederea deplină pe care o avem în capacitățile noastre intelectuale, în sensul scăderii acesteia la un nivel cât mai apropiat de adevăr. Prea mult timp este irosit din cauza presupunerii că metodele deja existente ar putea oferi soluția rezolvării unor probleme pentru care nu au fost proiectate; prea multe ipoteze și sisteme de gândire filosofică sau de altă natură sunt bazate pe ideea bizară potrivit căreia, în acest moment din istorie, ne aflăm în posesia unor forme primare de înțelegere, care ne permit să cuprindem, din punct de vedere cognitiv, orice.

Consider că metodele necesare înțelegerii sinelui nu au fost inventate încă. În consecință, această carte conține un număr considerabil de speculații despre lume și despre felul în care reușim să ne găsim locul în ea. O parte din aceste speculații vi se vor părea deplasate, dar lumea este un loc ciudat și nimic altceva decât speculația radicală nu ne va putea oferi speranța susținerii unei candidaturi serioase în aflarea adevărului. Aceasta, desigur, nu înseamnă același lucru cu aflarea adevărului: dacă adevărul este ținta pe care ne-am fixat-o, va trebui să ne resemnăm cu atingerea ei doar într-o foarte mică măsură și fără nicio certitudine că l-am atins. Redefinirea acestui țel în scopul garantării într-o mai mare măsură a atingerii lui prin diferite forme de reducționism, relativism sau istoricism nu e decât o modalitate de autoamăgire cognitivă. Filosofia nu-și poate găsi adăpostul sub plafonul unor ambiții reduse. Ea trebuie să își continue goana după adevărul etern și universal, chiar dacă suntem conștienți că nu vom putea atinge această țintă.

Dilema combinării perspectivei externe a acestei stânjenitoare, dar inevitabile activități cu perspectiva ei interioară constituie doar un aspect al acestei probleme omniprezente. Chiar și cei care consideră filosofia drept un lucru real și important sunt conștienți de faptul că se află într-o fază anumită și, putem spera, incipientă a dezvoltării ei, limitați fiind de propriile lor capacități intelectuale primitive și mizând pe discernământul parțial oferit de câteva mari figuri ale trecutului. La fel cum noi judecăm rezultatele lor ca fiind fundamental greșite, tot așa trebuie să presupunem că până și cele mai lăudabile eforturi ale vremurilor noastre vor ajunge, în timp, să pară oarbe. Această lipsă de încredere ar trebui să constituie o parte fundamentală a demersului, nu ceva care necesită un argument istoric pentru a fi produs. Trebuie să recunoaștem, de asemenea, că ideile filosofice sunt foarte sensibile la temperamentul individual și la dorințe. Acolo unde dovezile și argumentele prezentate sunt prea firave ca să poată produce un rezultat, lipsa este imediat compensată de alți factori. Tenta și motivația personală a versiunii de realitate oferite de fiecare mare filosof sunt distincte și același lucru este valabil și pentru alte încercări de mai mică anvergură.

Însă nu putem lăsa acest punct de vedere să preia controlul: nu putem aborda subiectul și nici înțelege opera altora dacă o analizăm doar din afară, într-un mod istoricist sau foarte detașat. Una este să recunoaștem limitele care apar inevitabil în urma ocupării unei anumite poziții în istoria unei culturi, și alta să transformăm aceste limite în *non-limite*[1] prin adoptarea unui istoricism care susține că nu există adevăr în afară de ceea ce este interior unui anumit punct de vedere istoric. Cred că nu doar aici ne găsim blocați din pricina conflictului existent

între puncte de vedere diferite. Absurditatea devine inevitabilă în asemenea condiții și trebuie să învățăm să acceptăm această situație.

Chiar dacă problematica filosofică nu ar fi altceva decât manifestarea particularităților unei anumite situări istorice sau a formelor accidentale ale limbajului nostru, tot nu am fi în stare să ne eliberăm de ele. Dacă te afli în interiorul a ceva de tipul limbajului, perspectiva exterioară nu va înlocui perspectiva interioară și nici nu îi va diminua importanța. (Nu pot citi cuvintele „se compune din" fără să fiu cuprins de dezgust, chiar dacă mă aștept ca, într-o sută de ani de acum înainte, mareea abuzurilor lingvistice să le confere girul respectabilității gramaticale, precum și un loc de onoare în cele mai bune dicționare.) Recunoașterea contingenței obiective a unei limbi nu diminuează în niciun fel valoarea ei normativă pentru cei care trăiesc în acea limbă. Dar filosofia nu se aseamănă unei limbi. Sursele sale sunt preverbale și, adesea, preculturale, iar una dintre cele mai dificile sarcini ale ei este exprimarea prin limbă a unor probleme neformulate încă, dar percepute intuitiv, fără pierderea sensului lor.

Istoria acestui subiect este o neîntreruptă descoperire a acelor probleme care derutează conceptele existente și metodele actuale de cercetare. În fiecare moment suntem confruntați cu întrebarea referitoare la cât de mult ne putem îndepărta de siguranța relativă a limbajului curent fără să riscăm pierderea totală a contactului cu realitatea. Într-un fel, încercăm să ne cățărăm dincolo de propriile noastre minți, un efort pe care mulți l-ar considera nebunesc, dar pe care eu îl consider fundamental din punct de vedere filosofic. Interpretările istoriciste nu reușesc să facă problemele filosofice să dispară, așa cum

nici diagnosticele practicate de adepţii pozitivismului logic sau ai analizei lingvistice nu au făcut-o. Rezultatul pe care-l au asemenea teorii rigide este doar că reuşesc sărăcirea temporară a peisajului intelectual, inhibând un timp exprimarea serioasă a unor întrebări necesare. În numele eliberării, astfel de mişcări nu ne-au oferit altceva decât reprimare intelectuală.

Dar acest lucru ridică totuşi o întrebare. Dacă teoriile captivităţii istorice sau cele ale iluziei gramaticale sunt false, care este atunci motivul pentru care anumiţi filosofi s-au simţit vindecaţi de problemele metafizice prin astfel de forme de terapie? Contradiagnosticul meu este acela că, de fapt, mulţi filosofi sunt atât de sătui de acest subiect, încât sunt fericiţi să se vadă scăpaţi de problemele lui. Majoritatea oamenilor se simt uneori descurajaţi în faţa caracterului refractar al acestei problematici, însă unii dintre ei reacţionează considerând că întregul demers este eronat, iar problemele sugerate sunt, de fapt, ireale. Această atitudine îi face să devină receptivi nu doar la concepţiile scientiste, dar şi la teoriile metafilosofice reducţioniste, precum pozitivismul şi pragmatismul, care promit să ne ridice deasupra acestor vechi bătălii.

Aceasta constituie mai mult decât obişnuita dorinţă de a-ţi transcende predecesorii, tocmai datorită faptului că include o rebeliune împotriva impulsului filosofic în sine, care este perceput a fi ceva umilitor şi nerealist. Este natural să te simţi victimizat de filosofie, însă o astfel de reacţie defensivă merge prea departe. Seamănă cu ura împotriva copilăriei şi poate să conducă la acel efort inutil de a creşte prea repede, sărind peste etapele esenţiale ale confuziilor formatoare, incluzând aici speranţele exagerate ale vârstei, care trebuie experimentate înainte de

a putea înțelege ceva. Filosofia este copilăria intelectului și orice cultură care încearcă să sară peste această etapă nu va ajunge niciodată la maturitate.

Există o tentație persistentă de a converti filosofia în ceva mult mai facil și mai puțin profund decât este ea cu adevărat. Este un subiect extrem de dificil care nu constituie o excepție de la regula generală conform căreia eforturile creatoare sunt rareori încununate de succes. Nu mă simt egalul problemelor tratate în această carte. Acestea îmi par că solicită un tip de inteligență total diferită de a mea. Toți cei care au încercat să răspundă întrebării centrale a filosofiei vor fi simțit exact același lucru.

NOTĂ

[1] În orig. *nonlimitations*. (*n. t.*)

II. Mentalul

1. Obiectivitatea fizică

Locul firesc din care putem începe această investigaţie este al propriei poziţii pe care o deţinem în lume. Unul dintre motivele filosofice cele mai puternice este dorinţa obţinerii unei imagini cuprinzătoare asupra realităţii obiective, deoarece este uşor să presupunem că aceasta ar constitui tot ceea ce există cu adevărat. Dar însăşi ideea realităţii obiective garantează că o asemenea imagine nu va cuprinde absolut totul; noi înşine suntem primele obstacole în calea acestei ambiţii.

În măsura în care lumea este în mod obiectiv inteligibilă — inteligibilă dintr-un punct de vedere independent de constituţia diferitelor fiinţe sau tipuri de fiinţe conştiente — cum se inserează fiinţele conştiente în cadrul ei? Această întrebare poate fi divizată în trei părţi. În primul rând, este posibil ca mintea însăşi să aibă un caracter obiectiv? În al doilea rând, care este relaţia ei cu acele aspecte fizice ale realităţii al căror statut obiectiv este mai puţin îndoielnic? În al treilea rând, cum este posibil ca unul dintre oamenii care se află pe lume să fie *eu*?

Voi răspunde în acest capitol, pe rând, fiecăreia din aceste întrebări şi voi continua în următoarele două capitole. Cea de-a doua întrebare o constituie problematica

minte-trup. Ce-a de-a treia întrebare — cea despre cum este posibil să fii o persoană particulară — exprimă, în cea mai pură formă, dificultatea aflării locului fiecăruia în lume. Cum este posibil acest lucru? Sunt eu sau sunteți dumneavoastră, cu adevărat, acel tip de entitate care poate constitui una dintre ființele concrete ale acestei lumi? Dar am să încep cu prima întrebare — și anume, dacă mintea însăși poate fi înțeleasă în mod obiectiv. Această întrebare fundamentează problematica minte-trup, a cărei apariție este cauzată de faptul că unele trăsături ale vieții mentale ridică un obstacol în calea ambițiilor uneia dintre cele mai importante concepții ale obiectivității. Niciun progres nu poate fi realizat în problematica minte-trup atâta vreme cât nu înțelegem această concepție, examinându-i îndeaproape ipotezele.

Pentru simplificare, mă voi referi la această problemă numind-o concepția *fizică* a obiectivității. Nu trebuie confundată cu ceea ce considerăm că înseamnă de fapt realitatea fizică, dar s-a format ca parte a metodei noastre de a ajunge la o înțelegere mai profundă a lumii fizice, o lume care ne este prezentată inițial într-un mod lipsit oarecum de acuratețe, prin intermediul percepției senzoriale.

Dezvoltarea are loc în etape, fiecare dintre acestea oferind o imagine mai obiectivă decât cea anterioară. Primul pas îl constituie înțelegerea faptului că percepțiile ne sunt cauzate de acțiunea lucrurilor asupra noastră, prin efectele pe care le au asupra corpurilor noastre, care constituie ele însele o parte integrantă din lumea fizică. Pasul următor îl constituie înțelegerea faptului că, de vreme ce aceleași proprietăți fizice ale corpurilor noastre care ne provoacă percepții sunt în același timp responsabile pentru producerea unor efecte diferite asupra altor

lucruri fizice sau pot exista fără să cauzeze niciun fel de percepţie, adevărata lor natură trebuie să fie detaşabilă de aspectul lor perceptibil, fără să fie necesar să îi semene. Cel de-al treilea pas îl constituie încercarea de a ne forma o concepţie a naturii lor adevărate, independentă de felul în care aceasta ne apare nouă sau le apare altor tipuri de receptori. Aceasta nu înseamnă doar renunţarea la a mai considera lumea fizică dintr-un punct de vedere personal, ci şi renunţarea la a mai percepe lumea dintr-un punct de vedere general uman, în speţă, la felul în care această lume este văzută, pipăită, mirosită, gustată sau ascultată. Aceste calităţi secundare sunt scoase astfel din prim-planul imaginii lumii exterioare, iar calităţile primare, aşa cum este cazul formei, al dimensiunilor, al greutăţii şi al mişcării sunt analizate în mod structural.

Aceasta s-a dovedit a fi o strategie care a dat rezultate extrem de promiţătoare. Înţelegerea lumii fizice a crescut exponenţial prin folosirea unor teorii şi explicaţii care fac uz de concepte nelegate direct de perspectiva perceptuală specifică omului. Simţurile ne oferă materialul de la care plecăm, însă caracterul detaşat al unui asemenea fel de înţelegere este de aşa natură încât ne permite să ne aflăm în posesia ei chiar dacă n-am avea niciunul dintre simţurile noastre, atât timp cât suntem fiinţe raţionale, capabile să înţelegem proprietăţile formale şi matematice ale concepţiei obiective despre lumea fizică. Am putea, într-un anumit sens, chiar împărtăşi cu alte fiinţe modul de înţelegere a fizicii, cu fiinţe care percep lucrurile într-un mod diferit — cu condiţia ca şi acestea să fie raţionale şi capabile să opereze cu cifre.

Lumea descrisă prin intermediul unei asemenea concepţii obiective este nu doar lipsită de centru; ea este,

într-un anumit fel, și lipsită de trăsături. Deși elementele ei componente au anumite proprietăți, niciuna dintre aceste proprietăți nu prezintă aspecte prin intermediul cărora să poată fi percepută. Toate aceste proprietăți au fost lăsate în sarcina mentalului — un domeniu pe care nu l-am examinat încă. Lumea fizică — așa cum se presupune că ar exista în sine — nu conține niciun punct de vedere și nimic care să fie aparent doar un anumit punct de vedere. Orice ar conține, însă, poate fi perceput prin intermediul conștiinței raționale generale, care își obține informațiile prin intermediul acelui punct de vedere particular prin care percepe lumea.[1]

Oricât de puternică s-a dovedit a fi, această versiune aridă a concepției fizice despre obiectivitate întâmpină reale dificultăți atunci când este utilizată ca metodă pentru descoperirea unei înțelegeri depline a realității. Pentru că procesul începe odată cu observarea faptului că modul în care vedem lucrurile depinde de interacțiunea corpurilor noastre cu restul lumii. Acest lucru ne văduvește însă de orice descriere a percepțiilor și a punctelor de vedere specifice, care au fost lăsate în urmă deoarece erau considerate a fi irelevante în raport cu fizica, dar care par să existe oricum, ca și cele ale altor creaturi — asta ca să nu mai vorbim despre activitățile mentale destinate formării unei concepții obiective asupra lumii fizice, care par să nu fie capabile în sine de analiză fizică.

Confruntați cu aceste fapte incontestabile, am putea crede că singura concluzie imaginabilă ar fi aceea potrivit căreia realitatea înseamnă mai mult decât poate permite concepererea fizică a obiectivității. Remarcabil, însă, este faptul că asta nu a fost evident tuturor. Atractivitatea argumentului fizicii a fost atât de irezistibilă și a dominat

într-o asemenea măsură ideile despre ceea ce există, încât au existat încercări de a modela totul conform acestui cadru și de a nega realitatea oricărui lucru care nu putea fi redus la acești parametri. Ca urmare, filosofia mentalului este populată cu poziții extrem de neplauzibile.

Am pledat anterior[2] împotriva diferitelor forme de reducționism — behaviorist, cauzal sau funcționalist — care au fost oferite de către cei care doreau să transforme mentalul într-un teritoriu propice atingerii obiectivității fizice. Toate aceste teorii sunt motivate de acel criteriu epistemologic al realității potrivit căruia numai ceea ce poate fi înțeles, într-un fel sau altul, există de fapt. Încercarea de a analiza însă fenomenele mentale în așa fel încât ele să fie revelate ca făcând parte din lumea „exterioară" pare una lipsită de speranțe. Trăsăturile subiective ale proceselor mentale conștiente — spre deosebire de cauzele și efectele lor fizice — nu pot fi receptate de formele purificate de gândire, destinate analizării lumii fizice care produce aparențele. Nu doar informațiile senzoriale brute, dar și stările mentale intenționale — oricât de obiectiv ar fi conținutul lor — trebuie să fie capabile să se manifeste în forme subiective pentru a putea fi încorporate în mentalul uman.

Programul reducționist care domină cercetările curente întreprinse în domeniul filosofiei mentalului este complet eronat, deoarece se bazează pe o presupoziție lipsită de fundament logic, conform căreia o anumită concepție despre realitatea obiectivă ar fi exhaustivă în raport cu tot ce există. Până la urmă, consider că încercările curente de a înțelege mentalul — prin analogie cu computerul creat de om, care poate îndeplini fără greș unele dintre sarcinile exterioare specifice ființelor conștiente — se vor dovedi o gigantică pierdere de timp.

Adevăratele principii care stau la baza mentalului ar putea fi descoperite doar printr-o abordare mai directă.

Simpla negare a posibilității reducțiilor psihofizice nu pune însă punct acestei probleme. Există încă acea întrebare privitoare la modul în care poate fi concepută includerea proceselor mentale subiective în lume, așa cum este ea în realitate. Mai există și întrebarea dacă acestea ar putea fi înțelese obiectiv în vreun alt fel. Fizicalismul, deși inacceptabil, este susținut de un impuls de anvergură, căruia îi oferă, în ultimă instanță, o expresie distorsionată și defetistă. Acesta este impulsul de aflare a unei căi de reflecție asupra a ceea ce înseamnă lumea, în așa fel încât tot ce există în ea, nu doar atomii și planetele, să poată fi considerat ca fiind real în egală măsură: nu doar ca un aspect al lumii, conform modului în care aceasta ni se înfățișează, ci așa cum ar fi ceva care *există cu adevărat*.

Consider că o parte a explicării slăbiciunilor moderne ale reducțiilor fizicaliste o constituie absența unui reprezentări a obiectivității mai puțin sărăcite și mai puțin reducționiste, o reprezentare care să realizeze proiectul construirii unei imagini de ansamblu a lumii. Obiectivitatea fizicii era viabilă: ea a continuat să ofere, în mod progresiv, o înțelegere mai deplină, prin aplicarea succesivă la proprietățile lumii fizice care fuseseră descoperite în urma aplicărilor anterioare.

Este adevărat că descoperirile recente ale fizicii i-au determinat pe unii să creadă că această știință este totuși incapabilă să ofere o concepție asupra a ceea ce există cu adevărat, independent de actul observării. Dar nu doresc să susțin faptul că, de vreme ce ideea realității obiective trebuie oricum abandonată din cauza teoriei cuantice, atunci putem să mergem până la capăt și să admitem

subiectivitatea mentalului. Chiar dacă, așa cum gândesc unii fizicieni, teoria cuantică nu poate fi interpretată într-un mod care să permită fenomenelor să fie descrise independent de un observator, observatorul care nu poate fi eliminat nu trebuie să facă neapărat parte dintr-o specie anume, așa cum este cazul celei umane, specie care percepe lucrurile într-un mod caracteristic. Astfel, nu este necesar să admitem întreaga gamă de experiențe subiective.

Problema centrală nu o constituie admiterea anumitor puncte de vedere pentru descrierea lumii *fizice*. Oricare ar fi răspunsul la această întrebare, vom continua să ne confruntăm cu problema independentă a mentalului. Fenomenele însele ale conștiinței reprezintă cea mai clară provocare pentru ideea potrivit căreia obiectivitatea fizică este cea care conferă realității forma sa generală. Ca răspuns, nu vreau să abandonez total ideea obiectivității, ci doar să sugerez că interpretarea fizică nu este singura posibilă.

2. *Obiectivitatea mentală*

Chiar dacă admitem existența unor perspective distincte și ireductibile, dorința descoperirii unei concepții unificatoare asupra lumii nu dispare. Dacă nu este posibil să obținem într-o formă care să elimine perspectivele individuale, putem investiga în ce măsură ea poate fi totuși obținută în cazul în care le admitem. Persoanele și celelalte ființe conștiente fac parte din ordinea naturală a lucrurilor, iar stările lor mentale sunt parte a felului în care lumea este în sine. Din perspectiva unui anumit tip de ființă, trăsăturile subiective ale stărilor mentale ale

unui tip foarte diferit de ființă nu sunt accesibile nici prin imaginație subiectivă și nici prin acel tip de reprezentare obiectivă care redă lumea fizică. Întrebarea care se pune este dacă aceste goluri pot fi măcar parțial acoperite de o altă formă de gândire, care recunoaște perspectivele diferite de cea proprie și le concepe prin alte metode decât imaginația. O ființă care are o flexibilitate imaginativă totală s-ar putea proiecta pe sine direct în fiecare punct de vedere subiectiv și nu ar avea nevoie de o asemenea metodă obiectivă pentru a reflecta la întreaga gamă a vieților interioare posibile. Dar, din moment ce nu putem face acest lucru, găsirea unei forme mai detașate pentru accesarea altor forme subiective ar fi folositoare.

Există chiar și un indiciu în acest sens, în cazul minții noastre. Supoziția de la care pornim este că noi înșine suntem ceva mai mult decât simple părți ale lumii care ne este revelată. Dar dacă suntem părți ale lumii în sine, nu doar părți revelate nouă, atunci ar trebui să fim capabili să ne autoincludem — atât mental, cât și fizic — într-o concepție care nu este legată în mod exclusiv de propria noastră perspectivă. Ar trebui, cu alte cuvinte, să fim capabili să ne gândim la noi înșine din afară — evident, în termeni mentali și nu fizici. Un asemenea rezultat, dacă ar fi posibil, ar constitui într-adevăr o concepție obiectivă a mentalului.

Ceea ce doresc să fac este să explic ce anume ar însemna o înțelegere natural obiectivă a mentalului într-un astfel de cadru de referință — o înțelegere atât de obiectivă pe cât permite subiectivitatea intrinsecă a mentalului. Consider că această înțelegere își are rădăcinile în viziunea obișnuită a minții, dar că ea poate fi dezvoltată dincolo de acest nivel. Întrebarea care se

pune este cât de mult poate fi dezvoltată în această direcție?

Din punct de vedere practic, nu știu cât de departe. Dar cred că nu există nicio obiecție principială față de o astfel de dezvoltare, iar posibilității acesteia i-ar trebui deja rezervat un loc în schema pe care o avem despre propriile noastre minți. Consider că ne putem include pe noi înșine, cu experiențele noastre și cu toate celelalte, într-o lume care poate fi concepută în afara vreunui punct de vedere tipic uman, putând face acest lucru fără să reducem mentalul la fizic. Mai cred, însă, că orice concepție de acest fel va fi în mod inevitabil incompletă. Iar acest lucru semnifică faptul că încercarea de a concepe în mod obiectiv realitatea se confruntă cu limite care nu sunt doar practice, limite ce nu pot fi cucerite de un tip de inteligență care e doar obiectivă, oricât de ascuțită ar fi ea. În final, voi susține că aceasta nu constituie vreo cauză pentru alarmare filosofică, deoarece nu există niciun motiv pentru a presupune că lumea, așa cum este ea în sine, trebuie să fie inteligibilă în mod obiectiv, chiar și într-un sens mai larg al cuvântului. Anumite lucruri nu pot fi înțelese decât din interiorul lor, iar accesul la ele va depinde de autonomia de deplasare a imaginației noastre subiective. Este natural să vrei să aduci cât mai aproape posibil de realitate capacitatea umană de înțelegere obiectivă, imparțială, dar nu trebuie să ne surprindă că obiectivitatea este, în mod esențial, incompletă.

Țelul unei astfel de înțelegeri, acel scop adânc care poate fi regăsit și în viziunile reducționiste pe care eu le resping, îl constituie depășirea distincțiilor care se fac între aparență și realitate, prin includerea existenței aparențelor într-o realitate elaborată. Astfel, nimic nu va fi lăsat pe dinafară. Dar o asemenea realitate extinsă este,

la fel ca realitatea fizică, lipsită de un centru. Deși trăsăturile subiective ale minții noastre se află în centrul propriei *noastre* lumi, va trebui să încercăm să le concepem doar ca pe una dintre manifestările posibile ale mentalului într-o lume care nu este creată special pentru perspectiva umană. Recunosc faptul că acest lucru reprezintă o încercare paradoxală, dar cred că ea merită totuși să fie făcută.

Prima cerință o constituie considerarea minții noastre ca fiind o ipostază dintr-un lucru general — după felul în care suntem obișnuiți să considerăm anumite lucruri și evenimente aparținând lumii fizice ca ipostaze și manifestări ale unui lucru general. Trebuie să considerăm mentalul drept un fenomen căruia particularitățile cazurilor umane nu îi sunt neapărat centrale, chiar dacă mințile noastre se află în centrul lumii noastre. Ideea fundamentală care alimentează impulsul obiectiv este aceea potrivit căreia lumea nu este lumea noastră. Această idee poate fi trădată dacă facem din comprehensibilitatea obiectivă nou standard al realității. Ceea ce constituie o eroare din cauza faptului că, deși realitatea se extinde dincolo de granițele perspectivei noastre originare, aceasta nu înseamnă neapărat că ea devine accesibilă în întregime unei perspective transcendente, la care putem accede din poziția în care ne aflăm. Dar, atâta vreme cât putem evita comiterea acestei greșeli, este oportun să rămâi motivat de speranța extinderii limitelor înțelegerii obiective asupra unei părți a lumii și a vieții cât mai mari cu putință.

Printr-un concept general al mentalului nu doresc să fie înțeles un concept antropocentric, care concepe toate mentalurile prin analogie cu al nostru. Mă refer aici la un concept față de care noi înșine suntem doar niște

ipostaze — fără nicio implicaţie prin care s-ar înţelege că am fi, de fapt, nişte ipostaze centrale. Opoziţia mea faţă de reducţionismul psihofizic este aşadar fundamental diferită de cea a tradiţiei idealiste sau fenomenologice. Doresc să concep mentalul în acelaşi fel în care concep şi materia, ca pe o trăsătură generală a lumii. În fiecare caz, suntem familiarizaţi cu anumite ipostaze ale micii noastre vecinătăţi spaţio-temporale (deşi, în cazul materiei, nu numai cu aceste ipostaze). În fiecare caz, nu există nicio garanţie privitoare la cât de mult poate penetra capacitatea noastră de înţelegere — dincolo de familiarizarea iniţială cu aceste ipostaze — recurgând la procedeele de abstracţie, generalizare şi experimentare. Această incompletitudine intrinsecă a teoriei obiective a mentalului pare să fie suficient de clară. Cu toate acestea, nu există niciun motiv pentru a crede că tot ceea ce caracterizează lumea *fizică* ar putea fi înţeles printr-o posibilă dezvoltare a concepţiei fizice pe care o avem despre obiectivitate: în ultimă instanţă, ştiinţa fizicii reprezintă doar o operaţie a mentalului şi nu avem niciun motiv să credem că aceste capacităţi ale mentalului, oricât ar fi de remarcabile, ar putea fi în măsură să se coreleze total cu realitatea.

În ambele cazuri, o înţelegere superioară, în măsura în care este posibil de realizat, nu ne oferă o cale de acces doar către lucrurile aflate în imediata noastră vecinătate, ci ar trebui să aducă un plus înţelegerii lucrurilor cu care suntem deja familiarizaţi şi de la care pornim această investigaţie. Acest lucru este clar în ceea ce priveşte obiectele fizice care ne sunt familiare şi pe care le analizăm, în mod universal, în termenii ştiinţifici ai fizicii şi chimiei, şi nu doar în termeni fenomenologici sau instrumentali. Înţelegerea noastră obiectivă privitoare la fenomenele

mentale rămâne în prezent subdezvoltată şi este posibil ca această înţelegere să nu ajungă niciodată foarte departe. Dar ideea susţinerii unei asemenea perspective obiective, provenind din structurarea unei teorii generale a mentalului, are drept scop înzestrarea noastră cu un mod de gândire pe care l-am putea împrumuta pentru a ni-l aplica nouă înşine.

3. *Alteritatea*

O versiune simplificată a problemei poziţionării noastre într-o lume care nu este centrată în jurul nostru apare, în filosofie, independent de ambiţiile de a clădi o teorie a realităţii care să aparţină, în mod general, domeniului nonidealist. Această problemă apare la nivel individual ca fiind problema alterităţii. Cineva ar putea spune că problematica mai largă a obiectivităţii mentale este analogă, la nivelul tipurilor mentale, problemei alterităţii în concepţia indivizilor: astfel, întrebarea nu este „Cum pot concepe şi alte minţi în afara minţii mele“, ci „Cum putem concepe alte minţi care sunt subiectiv incomensurabile cu ale noastre?“ În ambele cazuri, trebuie să ne concepem ca ipostaze a ceva mult mai general, care să ne poziţioneze într-o lume fără centru.

Problema interesantă a alterităţii nu este cea epistemologică, respectiv cum pot să ştiu că alţi oameni nu sunt nişte strigoi. Este problema conceptuală, cea legată de felul în care pot *înţelege* atribuirea unor stări mentale celorlalţi. Şi asta este, mai departe, adevărata problemă: cum pot concepe că propria-mi minte este doar un exemplu de fenomen mental dintre multe altele de acest gen ce pot fi găsite în lume?

Fiecare dintre noi este supus unor experienţe variate, iar pentru a putea înţelege că există şi alţi oameni în lume în afara noastră, trebuie să fim în stare să concepem experienţe în care persoana noastră nu este subiectul principal: experienţe care nu sunt prezente sinelui. Pentru a putea face acest lucru este necesar să deţinem o concepţie generală a subiectelor unor astfel de experienţe şi să ne poziţionăm în cadrul acestei concepţii sub forma unei ipostaze a acesteia. Un astfel de lucru nu poate fi realizat extrapolând ideea a ceea ce simţim nemijlocit la trupurile altor indivizi deoarece, aşa cum observa Wittgenstein, acest lucru ne va da doar o idee despre ce anume ar însemna să avem senzaţii în corpurile lor, şi nu despre senzaţiile pe care *ei* le-ar putea încerca.

Deşi creştem cu toţii sub influenţa concepţiei generale standard care ne face să credem în existenţa alterităţii veritabile, această concepţie rămâne problematică din punct de vedere filosofic, ea dând naştere multor controverse asupra felului în care funcţionează. Problema este că ceilalţi oameni par să facă parte din lumea exterioară, iar presupunerile empirice formulate cu privire la sens au determinat numeroşi filosofi să susţină că atribuirea stărilor mentale altora trebuie analizată în termenii unor dovezi comportamentale, sau ca părţi ale unei teorii explicative despre ce anume produce comportamentul observabil. Din păcate, acest lucru pare să presupună că atributele mentale nu au acelaşi sens la persoana întâi, ca la persoana a treia.

Evident, trebuie să existe o alternativă la supoziţia potrivit căreia orice lucru afirmat despre alte persoane trebuie pus într-un context care plasează cu fermitate afirmaţia respectivă în lumea exterioară familiară, care poate fi înţeleasă prin intermediul unei concepţii fizice

asupra obiectivității. Acest lucru ne poartă direct către solipsism: acea incapacitate de a da sens ideii că există minți reale în afara propriei noastre minți.

De fapt, chiar în accepțiunea uzuală a concepției asupra mentalului găsim începuturile unui mod complet diferit de concepere a realității obiective. Nu putem înțelege ideea alterității analizând-o într-un fel în care devine neinteligibilă atunci când încercăm să o aplicăm nouă înșine. Atunci când concepem posibilitatea alterității, nu putem abandona factorul esențial al unui punct de vedere: în schimb, trebuie să îl generalizăm și să ne considerăm a fi doar unul dintre toate punctele de vedere existente. Prima etapă a obiectivizării mentalului constă în abilitatea fiecăruia dintre noi de a înțelege existența tuturor perspectivelor umane, incluzând aici propria perspectivă, fără însă a le deposeda de caracterul lor de perspective. Este o poziție analogă, în cazul mentalului, cu aceea a unei concepții des-centrate a spațiului, în cazul obiectelor fizice, în care niciun punct nu deține vreo poziție privilegiată.

Începutul unei teorii obiective a mentalului îl constituie abilitatea de a ne considera propriile experiențe din exterior drept evenimente ale lumii. Dacă acest lucru este posibil, atunci ceilalți vor putea concepe evenimentele respective, iar cineva va fi capabil să conceapă, tot din exterior, experiențele trăite de alții. Pentru a putea gândi în acest mod noi nu folosim o facultate a reprezentării externe, ci o idee generală a punctelor de vedere subiective, prin care ne imaginăm o anumită ipostază și o formă particulară. Până aici, acest proces nu implică nicio abstractizare de la formele generale pe care le au experiențele noastre. Încă ne mai evaluăm experiențele în funcție de un punct de vedere familiar pe care îl avem în comun cu alți indivizi. Tot ce este implicat în teoria exterioară a

mentalului este legat de folosirea imaginativă a acestui punct de vedere — o întrebuinţare care este parţial prezentă în memoria, dar şi în aşteptările legate de propriile experienţe pe care le trăim.

Dar putem merge şi mai departe, de vreme ce folosirea aceloraşi metode de bază ne permite observarea unor experienţe pe care nu ni le putem imagina. Reprezentarea din exterior a unei experienţe imaginate într-un mod subiectiv este analogă reprezentării unei configuraţii spaţiale obiective prin imaginarea ei vizuală. Poate fi folosită înfăţişarea uzuală drept mediu. Ceea ce este reprezentat nu trebuie neapărat să fie asemănător reprezentării în toate privinţele. Trebuie reprezentat în termenii anumitor trăsături generale ale experienţelor subiective — trăsături universal subiective — anumite cazuri cu care suntem familiarizaţi din propria experienţă. Dar capacitatea de a forma concepte universale în orice domeniu permite nu doar reprezentarea din afară a situaţiei curente, ci şi considerarea altor posibilităţi cu care nu ne-am mai întâlnit şi cu care probabil că nici nu ne vom întâlni vreodată. Astfel, acest concept preteoretic al mentalului implică un soi de obiectivitate care ne permite să ne depăşim destul de mult propriile experienţe şi pe cele identice acestora.

Astfel, teoria mentalului, deşi strâns legată de subiectivitate, nu este limitată la ceea ce poate fi înţeles din perspectiva propriei subiectivităţi — la ceea ce poate fi pus în termenii propriei noastre experienţe. De exemplu, putem include în această concepţie pe care o avem despre lumea reală viaţa mentală *in*imaginabilă în mod subiectiv a altor specii, fără să trădăm subiectivitatea lor prin folosirea reducţiilor behavioriste, funcţionaliste sau fizicaliste. Ştim că există ceva acolo, ceva care are

potențialul de a oferi o perspectivă anume, chiar dacă nu știm ce este și nici cum poate fi interpretat. Problema este dacă această recunoaștere ne va permite să construim o modalitate de a gândi acest lucru.

Desigur, există posibilitatea ca acest proces ideatic să se afle într-un punct mort, din care nu mai poate avansa. Putem emite o teorie a mentalului suficient de generală încât să permită evitarea eventualelor solipsisme și etnocentrisme, dar este posibil să nu putem transcende formele generale ale experienței umane, și nici perspectiva specifică omului. Un asemenea punct de vedere ne va permite să concepem experiențele pe care nu le-am trăit, datorită flexibilității imaginației noastre. Dar oare ne permite el să detașăm teoria mentalului de perspectiva umană?

Controversa o constituie posibilitatea existenței unei concepții generale a experienței care o transcende pe a noastră sau altele asemănătoare. Și chiar dacă o asemenea concepție ar putea exista cu adevărat, este posibil să nu o putem înțelege decât la modul abstract, așa cum probabil că am înțelege acum conceptele realității fizice obiective care vor fi formulate abia peste cinci secole. Dar simpla posibilitate că o asemenea teorie poate exista constituie un motiv suficient de serios pentru a încerca să o formulăm. Numai dacă suntem convinși apriori că o astfel de întreprindere este lipsită de sens putem să îngrădim obiectivitatea mentalului într-un cadru atât de limitat în jurul propriului nostru punct de vedere.

4. Conștiința în general

Din câte îmi dau seama, singurul motiv pentru acceptarea unor asemenea limite l-ar putea constitui unul

wittgensteinian — potrivit căruia o astfel de extensie sau încercare de a generaliza concepția mentalului ne îndepărtează de condițiile care îi conferă un anumit sens. Nu pot spune dacă Wittgenstein însuși ar fi ridicat această obiecție, dar mie mi se pare a fi o dezvoltare naturală a concepțiilor sale. El observa că odată ce conceptele empiriste sunt aplicate la persoana întâi din interior, și nu pe baza unor dovezi circumstanțiale, behavioriste sau de orice altă natură, ele solicită de asemenea existența unor criterii exterioare. Pentru a putea însemna ceva în momentul aplicării la persoana întâi a sinelui, aceste criterii trebuie de asemenea să fie aplicabile atât nouă, cât și celorlalți, în temeiuri circumstanțiale și behavioriste care nu sunt accesibile doar într-un mod privat. El considera că aceasta este o consecință a unei condiții generale a *publicității*[3] care trebuie respectată de toate conceptele — ceea ce, mai departe, derivă dintr-o condiție care trebuie satisfăcută de orice regulă imaginabilă: anume că trebuie să existe o distincție obiectivă între a o respecta și a o încălca, ceea ce poate fi făcut doar dacă este posibil să comparăm practicile unui individ cu practicile comunității din care face parte.

Am îndoieli asupra acestui ultim „doar" și, deși nu dețin nicio teorie alternativă pe care să o pot susține, mi se pare periculoasă tragerea vreunei concluzii din argumentul „Cum *altfel* ar putea fi?". Însă nu doresc să neg faptul că acele concepte empiriste pe care le folosim pentru descrierea propriilor noastre minți, precum și a minților altor ființe umane, par să corespundă într-o mai mică sau mai mare măsură modelului descris de Wittgenstein. Presupunând că Wittgenstein nu este înțeles — și cred că nici nu ar trebui înțeles astfel — în sensul în care ar afirma că elementele comportamentale sau de orice altă natură

sunt de fapt tot ceea ce există cu adevărat, iar procesele mentale nu sunt altceva decât simple ficțiuni lingvistice, opinia sa potrivit căreia condițiile atribuirii unei experiențe la persoana întâi și a treia sunt inextricabil legate într-un concept public unic îmi pare a fi corectă atunci când se face referire la cazul obișnuit.[4]

Întrebarea care se pune aici vizează posibilitatea extinderii conceptului experienței dincolo de aceste condiții, fără să i se piardă întregul conținut. Un răspuns negativ ne-ar limita gândirea despre experiență la ceea ce ne poate fi atribuit nouă și la ce poate fi atribuit celorlalți, în modurile indicate. Obiecția care apare aici constă în faptul că, dincolo de aceste limite, distincția dintre aplicarea corectă și aplicarea incorectă a conceptului nu este definită, motiv pentru care condiția de semnificație nu este îndeplinită.

Într-un pasaj binecunoscut (secțiunea 350) Wittgenstein susține că nu putem extinde aplicarea conceptelor mentale dincolo de propriul caz, prin simpla afirmație că alții au aceeași experiență pe care și eu am avut-o adesea. „Este ca și cum aș spune: «Știți cu siguranță la ce mă refer atunci când spun că «Este ora 5 aici»; ceea ce înseamnă că știți și ce înseamnă «Este ora 5 pe Soare». Ceea ce înseamnă pur și simplu că este aceeași oră și acolo și aici, atunci când este ora 5.»" Acesta reprezintă un răspuns adecvat pentru cineva care încearcă să explice la ce se referă atunci când afirmă că soba are dureri. Ar putea fi însă folosit pentru a combate orice extindere a conceptului dincolo de sfera cazurilor în care cunoaștem modul în care poate fi aplicat? Să fie oare posibilă pierderea întregului conținut al conceptului general al experienței atunci când se încearcă folosirea lui pentru a gândi acele cazuri în care nu-l putem aplica într-un mod specific, nici

acum și nici altcândva? Nu cred. Nu toate cazurile sunt precum cel al orei de pe Soare. Acel exemplu este cu mult mai radical datorită introducerii unei contradicții directe cu acele condiții determinante pentru o anumită ora a zilei — și anume, poziția pe suprafața Pământului relativă la Soare. Însă generalizarea conceptului experienței umane dincolo de capacitatea noastră de a-l aplica nu contrazice condiția de aplicabilitate pe care încearcă să o transceandă, chiar dacă anumite exemple, cum este cel al atribuirii senzației de durere unei sobe, depășesc limitele a ceea ce este inteligibil.

Este general acceptat faptul că, *dacă* cineva deține conceptul unui tip de stare mentală conștientă și *dacă* persoana respectivă trăiește această stare mentală cu oarecare frecvență, atunci acea persoană va fi capabilă să o aplice atât din interior, cât și din exterior, în felul descris de Wittgenstein. Dacă nu o poate face, aceasta ar fi dovada că persoanei respective îi lipsește conceptul respectiv. Însă nu atribuim asemenea stări exclusiv ființelor care dețin concepte mentale: le atribuim copiilor și animalelor deopotrivă și considerăm că am putea avea astfel de experiențe chiar dacă am fi lipsiți de limbaj. Dacă credem că existența multora dintre experiențele ce pot fi exprimate prin intermediul limbajului nu depinde de existența acestor concepte, de ce nu am putea atunci concepe un limbaj care să fie izolat de existența tipurilor de experiență despre care nu avem și probabil că nu vom putea avea niciodată o concepție deplină și o abilitate de a le atribui la persoana întâi și a treia?

Luați mai întâi în considerare cazurile în care avem dovezi irefutabile că experiența este prezentă, fără să știm însă care este caracterul acestei experiențe și fără a putea spera vreodată că ne vom afla într-o poziție din care să

avem posibilitatea de a ajunge să înţelegem caracterul acestei experienţe — înţelegere care să includă capacitatea de autoatribuire. Acest lucru este valabil pentru măcar o parte dintre experienţele tuturor animalelor care nu ne sunt foarte apropiate, nici în structură şi nici în comportament. În fiecare dintre aceste cazuri, există ample dovezi externe care atestă existenţa unei vieţi interioare conştiente, dar numai o capacitate foarte limitată de aplicare a propriilor noastre concepte mentale — în majoritatea lor generale — pentru a le descrie.[5]

Conceptul prefilosofic uzual atribuit experienţei este ceea ce ne conduce către acest rezultat. Nu l-am uitat în sala de aşteptare, înainte să decolăm pe aripile *cuvântului*. Iar extensia în cauză nu constituie o parte a limbajului privat, ci o idee firească, pe care o împărtăşesc mai toate fiinţele umane, cu privire la ce fel de lucruri le populează universul înconjurător. Cred că suntem forţaţi să conchidem că toate aceste fiinţe trăiesc experienţe specifice, care nu pot fi reprezentate prin intermediul niciunui concept mental despre care avem o înţelegere la persoana întâi. Ceea ce nu înseamnă că nu putem cugeta la ele într-un mod general sau poate chiar într-un mod mai detaliat, care este însă lipsit de acea înţelegere la persoana întâi — în condiţiile în care continuăm să le considerăm nişte experienţe subiective mai degrabă decât nişte dispoziţii comportamentale sau stări funcţionale.

Însă mi se pare că, în principiu, putem merge chiar mai departe. Putem folosi conceptele generale ale experienţei şi ale mentalului pentru a specula pe marginea formelor de viaţă conştientă ale căror semne exterioare nu putem să le identificăm cu certitudine. Probabil că există numeroase forme de viaţă în univers şi probabil că suntem în măsură să identificăm doar o parte dintre

aceste forme, tocmai pentru că nu suntem capabili să descifrăm ca fiind semne comportamentale manifestările ființelor care nu ne sunt suficient de similare nouă. Cu siguranță are sens să speculăm că astfel de ființe există și că ele ar putea avea gândire.

Aceste moduri de folosire a teoriei generale a mentalului exemplifică un pas teoretic care este ubicuu altundeva. Putem formula ideea existenței unor fenomene pe care nu suntem în măsură să le detectăm. Odată ce se formează conceptul unei noi particule fizice, care este definită în termenii unui set de proprietăți, acel set de proprietăți poate duce apoi la conceperea unor experimente care să permită eventual detectarea lor. În felul acesta, progresul descoperirilor fizice a trecut de mult la stadiul formării unor concepte fizice care pot fi aplicate numai prin folosirea unor tehnici sofisticate de observație, și nu prin intermediul percepției neasistate sau a unor metode mecanice de măsurat.

Numai un verificaționist dogmatic ar putea nega posibilitatea de a forma anumite concepte obiective care să depășească abilitățile noastre curente de a le aplica. Scopul ajungerii la o concepție a lumii în care nu suntem în niciun fel poziționați în centrul ei necesită formarea unor astfel de concepte. În această întreprindere suntem susținuți de un soi de optimism intelectual, care constă în convingerea că posedăm o capacitate nelimitată de înțelegere a ceea ce nici nu am conceput încă și că ea poate fi pusă în mișcare detașându-ne de capacitatea noastră curentă de înțelegere prin încercarea de a atinge un grad superior de comprehensiune prin care această înțelegere să poată fi explicată drept o parte a lumii. Dar trebuie de asemenea să admitem posibilitatea că lumea depășește capacitatea noastră de a o înțelege, indiferent

cât de departe am merge, iar această recunoaștere, care este mai puternică decât simpla negare a verificaționismului, poate fi exprimată doar în concepte generale a căror extensie nu se reduce numai la ceea ce cunoaștem în principiu.

Același lucru este valabil în cazul mentalului. A accepta ideea generală a unei perspective fără a o limita la formele cu care suntem familiarizați, fie subiective, fie într-un alt fel, constituie precondiția căutării unor căi de a concepe tipuri particulare de experiențe care nu depind de capacitatea de a avea astfel de experiențe sau de a le imagina subiectiv. Ar trebui să fie posibil să investigăm în acest fel structura calitativă a unor senzații pe care nu le avem, de pildă, prin intermediul observării acelor ființe care posedă asemenea senzații — chiar dacă tipul de înțelegere pe care-l putem dobândi în acest fel rămâne parțial.

Dar dacă am putea face acest lucru, ar trebui, de asemenea, să fim capabili să aplicăm aceeași idee generală propriilor noastre ființe și să ne analizăm, astfel, experiențele în moduri care să poată fi înțelese și fără să fi avut acele experiențe. Acest lucru ar putea constitui un fel de perspectivă obiectivă către propriile noastre minți. În funcție de gradul în care am putea realiza acest lucru, am fi în măsură să ne considerăm propriile minți nu doar ca făcând parte din universul uman — ceva care poate fi deja făcut în privința propriilor noastre corpuri. Iar acest lucru ar servi un țel uman natural, de vreme ce este natural să încerci să capeți o înțelegere generală a realității, care să ne includă pe noi și care să nu depindă de faptul că noi *suntem* noi înșine.

5. *Parțialitatea realității obiective*

În urmărirea acestui țel, însă, chiar și atunci când ea este încununată de succes, este inevitabil ca ceva să nu se piardă. Dacă încercăm să înțelegem experiența dintr-un punct de vedere obiectiv care este distinct de cel al subiectului experienței, atunci, chiar dacă vom continua să menținem caracterul ei perspectival, tot nu vom reuși să-i surprindem cele mai specifice calități, în afara cazului în care ne vom situa în interiorul unui punct de vedere subiectiv. Nu vom putea ști cu precizie gustul pe care îl are omleta pentru gândacul de bucătărie, chiar dacă am dezvolta o fenomenologie obiectivă și detaliată asupra modului în care percepe gustul acest gândac. Dacă extindem cadrul acestei discuții la valori, țeluri și forme de viață, oceanul care ne desparte ar putea fi chiar și mai vast.

De vreme ce situația stă în felul acesta, nicio teorie obiectivă asupra universului mentalului nu poate fi exhaustivă. Numai că, în cazul acesta, ar putea fi pusă întrebarea care este sensul căutării unei asemenea concepții. Ei bine, scopul unei asemenea întreprinderi îl constituie tocmai plasarea perspectivelor și a conținutului lor într-o lume care este observată fără a deține vreun punct de vedere particular. Va rezulta că anumite aspecte ale acelor perspective nu pot fi pe deplin înțelese în termenii unei teorii obiective a mentalului. Dar dacă anumite aspecte ale realității nu pot fi prinse într-o teorie obiectivă, de ce nu am renunța atunci la ambiția de a mai capta din ea cât mai mult cu putință? Lumea pur și simplu *nu este* așa cum pare ea să fie atunci când este privită dintr-un punct de vedere abstract, care poate fi urmărit de către toate ființele raționale. Iar dacă nu putem avea obiectivitate totală, atunci țelul de a capta în

plasa obiectivității o bucată cât se poate de mare din realitate pare a fi lipsit de sens și de motivare.

Nu consider că aceasta ar fi consecința logică. Urmărirea unei concepții asupra lumii care nu ne situează în centrul ei este o expresie a realismului filosofic, cu atât mai mult cu cât nu consideră că tot ceea ce este real poate fi atins prin intermediul unei atari teorii. Realitatea nu înseamnă numai realitatea obiectivă, iar orice teorie obiectivă a realității trebuie să includă o recunoaștere a propriei sale incompletitudini. (Aceasta constituie o condiție importantă pentru revendicarea obiectivității și în alte domenii.) Chiar dacă o teorie general obiectivă a mentalului ar putea fi structurată și adăugată apoi teoriei fizice a obiectivității, aceasta ar trebui atunci să includă condiția prealabilă potrivit căreia caracterul exact al fiecăreia dintre perspectivele empiriste și intenționale pe care le tratează poate fi înțeles numai din interior sau numai prin intermediul imaginației subiective. O ființă care beneficiază de o putere imaginativă absolută ar putea înțelege totul din interior, dar o ființă normală, care ar folosi în acest scop o teorie obiectivă a mentalului, nu ar putea realiza același lucru. Această afirmație nu trebuie înțeleasă ca o renunțare la ideea despre felul în care lumea există cu adevărat, independent de felul în care ea se prezintă nouă sau oricărui ocupant al ei. Am renunțat doar la ideea că aceasta ar putea coincide cu ceea ce poate fi înțeles în mod obiectiv. Felul în care lumea există include aspectele acestei existențe; de aceea, nu există niciun punct de vedere unic prin care aceste aspecte să poată fi înțelese în totalitate. O teorie obiectivă a mentalului recunoaște faptul că trăsăturile propriilor noastre minți care nu pot fi înțelese în mod obiectiv reprezintă exemple ale unei subiectivități

mai generale, ale cărei alte exemplificări se află, la rândul lor, dincolo de înțelegerea noastră subiectivă.

Aceasta echivalează cu o respingere a idealismului în domeniul mentalului. Lumea nu este lumea mea, sau lumea noastră — nici chiar lumea mentală nu este astfel. Aceasta constituie o respingere fără echivoc a idealismului din cauză că afirmă realitatea acelor aspecte ale lumii pe care nu le pot înțelege folosind oricare din teoriile pe care le am la dispoziție — nici chiar pe cele prin intermediul cărora putem transcende domeniul aparențelor inițiale. Aici se poate vedea faptul că fizicalismul se bazează, în ultimă instanță, tot pe o formă de idealism: idealismul obiectivității restrânse. Obiectivitatea, de orice fel ar fi ea, nu reprezintă testul realității. Este doar un fel de a înțelege realitatea.

Și totuși, chiar dacă înțelegerea obiectivă nu poate fi decât parțială, merită să încercăm extinderea ei dintr-un motiv foarte simplu. Urmărirea unei înțelegeri obiective a realității este singurul mod prin care ne putem extinde sfera cunoașterii a ceea ce se află dincolo de felul în care ne apar lucrurile. Chiar dacă trebuie să recunoaștem atât realitatea anumitor lucruri, pe care nu le putem înțelege în mod obiectiv, cât și subiectivitatea intrinsecă a anumitor aspecte ale propriilor noastre experiențe, pe care le putem înțelege doar în mod subiectiv, urmărirea unei teorii obiective a mentalului reprezintă, pur și simplu, o parte din sfera generală a cunoașterii. Renunțarea la ea doar din cauză că nu poate fi completă ar fi similară renunțării la axiomatizare în matematică din cauză că nu poate fi completă.

În încercarea de a înțelege felul în care mințile pot fi incluse în lumea reală care există pur și simplu, am făcut o distincție între realitate și realitatea obiectivă și, de

asemenea, între obiectivitate și concepțiile particulare ale obiectivității. Concepția fizică a obiectivității nu este potrivită pentru încercarea de a ne lărgi sfera înțelegerii domeniului mentalului; și chiar și felul potrivit de obiectivitate pentru această întreprindere nu ne va permite să ne formăm o idee completă despre toate perspectivele mentale diferite și incompatibile. Aceste concluzii din filosofia minții sugerează existența unui principiu mai general, care poate fi aplicat și în alte domenii: astfel, trebuie urmărită atingerea unui fel de obiectivitate adecvată înțelegerii domeniului care face subiectul investigației respective, deși chiar și folosirea unei obiectivități adecvate nu înseamnă neapărat că subiectul respectiv va fi înțeles în mod exhaustiv.

Problema punerii în acord a perspectivelor obiective și a celor subiective asupra lumii poate fi întreprinsă din ambele direcții. Dacă porniți din partea subiectivă, problema cu care vă veți confrunta este cea a scepticismului tradițional, a idealismului sau chiar a solipsismului. Cum aș putea, având în vedere perspectiva mea empiristă, să creez o teorie asupra lumii așa cum există ea, independent de percepția mea asupra ei? Și cum aș putea ști dacă această teorie este corectă? (Această întrebare poate fi pusă din punctul de vedere al perspectivei colectivității umane mai degrabă decât din cea a individului.) Pe de altă parte, în cazul în care porniți această investigație din partea obiectivă, problema va fi cum să puneți de acord, într-o lume care există pur și simplu și care este lipsită de orice perspectivă centrală, următoarele lucruri: (a) sinele; (b) propriul punct de vedere; (c) punctul de vedere al altor entități ale sinelui, similare sau diferite; (d) obiectele tipurilor de judecăți diferite care par să emane din aceste perspective.

A doua versiune a problemei este principalul meu subiect de interes. Este reversul scepticismului datorită faptului că *datul* constituie realitatea obiectivă — sau măcar ideea unei realități obiective — iar ceea ce apare problematic, prin contrast, este realitatea subiectivă. Fără să se bucure de recunoaștere deplină, această viziune a devenit foarte influentă în cercetările recente ale filosofiei analitice. Ea se află în deplină armonie cu acea prejudecată împotriva științei fizice ca paradigmă a înțelegerii.

Dar dacă, aflați sub presiunea realismului, suntem nevoiți să admitem că există lucruri care nu pot fi înțelese în acest mod, atunci vor trebui căutate alte moduri pentru a le înțelege. O astfel de cale ar putea-o constitui îmbogățirea noțiunii de obiectivitate. Dar dacă vom insista, în toate cazurile, că explicația cea mai obiectivă și mai imparțială oferită pentru orice fenomen este cea corectă, atunci riscăm să ajungem la concluzii reductive. Am demonstrat anterior că seducția realității obiective depinde de comiterea unei greșeli. Nu este ceva care este dat. Realitatea nu înseamnă doar realitate obiectivă. Câteodată, în filosofia minții, dar și în alte domenii, adevărul nu va putea fi descoperit prin îndepărtarea cât mai mare de propria noastră perspectivă.

NOTE

[1] Există o versiune excelentă a acestei idei în Williams (7), pp. 64-68. El o numește concepția *absolută* a realității.

[2] Nagel (3). De vreme ce nu este niciodată prea târziu pentru a recunoaște contribuția cuiva, permiteți-mi să atest faptul că Timothy Sprigge a propus, cu doi ani mai devreme, drept condiție esențială

a conștiinței, ideea că trebuie să existe „ceva care este asemănător felului de a fi" al ființei respective (Sprigge, pp. 166-168). Iar B. A. Farrell a întrebat, în 1950 „Cum ar fi să fii liliac?", deși a desconsiderat dificultatea pe care o întâmpină materialismul. (La momentul scrierii acestor rânduri nu îl citisem pe Sprigge și uitasem de Farrell.)

[3] Conceptul de sorginte wittgensteiniană se referă la dezideratul unor referințe identice în comunicare. (*n. t.*)

[4] Wittgenstein (2), secțiunile 201? Privitor la statutul criteriilor în Wittgenstein și motivul pentru care acestea nu sunt oferite ca analize ale semnificației vezi Kripke (2).

[5] Le sugerez scepticilor să îl citească pe Jennings.

III. Mentalul și corporalul

1. Teoria aspectului dual

Dacă înclinăm să credem că o teorie valabilă a lumii mentale, indiferent de cât de obiectivă ar fi ea, trebuie să admită caracterul ireductibil subiectiv al minții omului, tot ne mai rămâne să-i găsim minții un loc corespunzător in același univers în care se află acea lume fizică pe care o putem descrie în concordanță cu concepția fizică a obiectivității. Corpurile noastre și, în special, sistemul nostru nervos central aparțin lumii fizice, la fel ca și corpurile altor organisme capabile să desfășoare o activitate mentală. Suntem îndreptățiți să considerăm că această conexiune între viața mentală și corpurile noastre fizice este una foarte strânsă și, din acest motiv, niciun eveniment mental nu se poate desfășura fără să atragă o schimbare fizică similară în corpul — la vertebrate, în creierul — acestor subiecți.

Nu există nimic care să poată fi considerat unic în structura fizică a corpurilor noastre; singurul lucru neobișnuit îl constituie structura lor chimică și fiziologică. Un organism animal este compus din elemente comune care sunt, la rândul lor, compuse din particule subatomice ce pot fi găsite pe tot cuprinsul universului fizic cunoscut. Un corp uman viu poate fi astfel construit folosind o cantitate suficientă din absolut orice material —

cărți, cărămizi, aur, pastă de arahide și un pian mare. Tot ceea ce trebuie făcut în acest sens este ca elementele de bază să fie rearanjate într-un mod corespunzător. Singurul mod în care putem produce un asemenea rearanjament îl constituie procesele naturale biologice de hrănire și creștere, începând cu procesul concepției, dar acest lucru nu schimbă nicicum faptul că „materialele de construcție" pot proveni de absolut oriunde.

Dată fiind înțelegerea obiectivă pe care o acordăm realității fizice, apare următoarea întrebare: cum poate un asemenea aranjament de materiale fizice primare, oricât ar fi el de complex, să dea naștere nu doar remarcabilelor capacități fizice ale organismelor noastre, dar și capacităților intelectuale ale minților acestor organisme, punctelor lor de vedere, precum și vastului registru de experiențe subiective și de capacități mentale — dintre care niciuna să nu poată fi încadrată într-o concepție fizică a realității obiective? Dacă nicio formă de reducționism psihofizic nu este corectă, ce ne mai rămâne în această situație?

Un posibil răspuns oferit acestei întrebări este faptul că un organism fizic nu poate avea, doar prin natura sa, o minte: nu există nicio cale pentru a construi subiectivitatea din două sute de livre[1] de particule subatomice. Aceasta înseamnă că mai trebuie adăugat ceva, și anume ceva care poate fi la fel de bine numit „suflet", acesta fiind purtătorul proprietăților mentale, subiectul stărilor mentale, al proceselor și evenimentelor. Indiferent cât de strânsă este interacțiunea acestui ceva cu corpul, el reprezintă ceva diferit.

Dualismul de acest tip este, în general, adoptat pe principiul că acest lucru trebuie să fie adevărat și respins pe principiul că el nu poate fi adevărat. Personal, cred că,

deși dualismul minții și al trupului poate fi conceput la nivel principial, o astfel de construcție rămâne totuși neplauzibilă. Există, cu siguranță, alternative mai bune decât aceasta, chiar dacă alternativa ideală nu a fost concepută încă. Am demonstrat, în capitolul precedent, că realitatea nu poate fi doar un tip de realitate fizică. Totuși, relația dintre mental și fizic este probabil mai intimă decât în cazul în care acest dualism ar fi veritabil.

Obiecția principală adusă acestui dualism este aceea că postulează o substanță adițională, nonfizică, fără să explice cum poate *aceasta* susține stări mentale subiective, în vreme ce creierul uman nu este capabil să facă acest lucru. Chiar dacă vom conchide că evenimentele mentale nu sunt simple evenimente fizice, nu putem determina, ca o urmare logică a acestei concluzii, locul pe care-l ocupă acestea în univers prin invocarea unui tip de substanță a cărei unică funcție este aceea de a le oferi un mediu. Două lucruri decurg de aici. În primul rând, postularea unei astfel de substanțe nu explică felul în care aceasta poate deveni subiectul stărilor mentale. Dacă ar putea exista un lucru lipsit de masă, de energie și de dimensiuni spațiale, ar putea oare acest lucru ușura înțelegerea a ceea ce înseamnă să *fii* acel lucru? Dificultatea reală o constituie deslușirea atribuirii de stări esențialmente subiective către ceva care aparține ordinii obiective. În al doilea rând, nu a fost invocat niciun motiv care să ducă la ideea că, dacă am putea găsi un loc în lume pentru stările mentale prin atașarea lor de o substanță ne-fizică, nu am putea reuși la fel de bine să le găsim un loc în ceva care să aibă și proprietăți fizice.

Faptul că stările mentale nu reprezintă stări fizice, deoarece nu pot fi descrise obiectiv în felul în care sunt descrise stările fizice, nu înseamnă că ele trebuie să fie

stările unui lucru diferit. Falsitatea fizicalismului nu implică în mod necesar existența unor substanțe nonfizice. Nu este nevoie de asta decât în cazul ființelor conștiente, ce nu pot fi reduse la elementele lor fizice din cauza caracterului lor subiectiv. De ce nu ar fi posibil ca deținerea de proprietăți fizice de către corpurile noastre să fie compatibilă cu deținerea de proprietăți mentale — printr-o foarte strânsă interdependență între cele două? (După cum credea Spinoza, probabil că proprietățile sunt, în ultimă instanță, aceleași, dar acest lucru ar trebui să se petreacă la un nivel mai profund decât nivelul mental sau cel fizic.)

Presupun că ar trebui să mai examinez și ideea „nonproprietății" — o idee conform căreia stările mentale nu reprezintă proprietăți sau modificări suferite de un anumit lucru, ci se întâmplă pur și simplu, nici în suflet și nici în corp, cu toate că sunt legate în mod cauzal de ceea ce se întâmplă în corp. Nu cred totuși că această perspectivă poate fi inteligibilă. *Ceva* trebuie să fi existat acolo anterior, *ceva* care să aibă proprietatea de a putea fi afectat de către manifestările mentale, în așa fel încât aprinderea unui băț de chibrit să poată produce o experiență vizuală unui privitor. Acest potențial trebuie să aibă un fundament anterior: la fel ca în cazul flăcării, experiențele nu pot fi create din nimic. Evident, un astfel de „mediu" ar putea fi de orice natură: ar putea fi chiar un *suflet universal*, echivalentul mental al continuumului spațiu-timp, care este activat de anumite tipuri de activități fizice, indiferent de locul în care s-ar manifesta acestea. Fără îndoială, modelul corect nu a fost gândit încă.

Cu toate acestea, intenționez să continui pe acest drum, alegând însă o cale mai accesibilă. Datorită intimității aparente în relația dintre mental și condițiile lui fizice,

precum și a atașamentului continuu față de metafizica substanței și a atributului, mă simt atras de un fel de teorie a aspectului dual. Poate că asta se datorează unui deficit de imaginație, însă doresc totuși să explorez posibilitățile și problemele pe care le creează o teorie de un asemenea tip. Chiar dacă nu reprezintă, probabil, altceva decât o aproximare de tip presocratic, rămân convins că ar fi folositor să urmărim ce se întâmplă atunci când încercăm să reflectăm, în acest cadru cognitiv, la problematica minții.[2]

A vorbi despre teoria aspectului dual este dificil. Înseamnă doar să spunem cu aproximație unde se poate afla adevărul, nu și care este acesta. Dacă punctele de vedere sunt trăsături ireductibile ale realității, atunci nu există niciun motiv evident pentru care ele nu ar aparține unor lucruri care au greutate, ocupă un loc în spațiu, sunt compuse din celule și, în ultimă instanță, din atomi. Teoria ar putea fi formulată pe baza afirmației conform căreia creierul ar deține proprietăți nonfizice, însă asta indică doar o anumită poziție și va trebui să admitem faptul că o astfel de teorie nu contribuie la creșterea nivelului cunoașterii cu nimic mai mult decât o face postularea unei substanțe nonfizice. Principala întrebare, cea referitoare la cunoașterea felului în care este posibil ca o parte componentă a lumii să aibă un punct de vedere subiectiv, rămâne în continuare fără răspuns.

Doresc să dezbat aici anumite probleme cu care se confruntă teoria aspectului dual. În spatele tuturor acestor probleme se află una pe care nu știu prea bine în ce fel aș putea să o formulez. În ciuda pledoariei în favoarea ontologiei mentalului din capitolul anterior, nu pot scăpa de impresia că Wittgenstein s-ar putea să fi avut dreptate atunci când a făcut acea faimoasă afirmație

că esența trucului prin care mentalul primește statut ontologic constă în faptul că noi vorbim despre stările și procesele mentale fără să discutăm, însă, despre natura lor — mai multe detalii într-un capitol următor (Wittgenstein (2), secțiunea 308). Convingerea că putem învăța mai multe lucruri despre adevărata constituție a gândurilor și a senzațiilor, la fel cum putem învăța mai multe despre adevărata constituție a căldurii și a luminii, ar putea constitui o eroare fatală. Există ceva profund suspect privitor la această încercare de a potrivi fără greș toate punctele de vedere subiective într-o lume de lucruri și procese spațio-temporale și orice teorie a aspectului dual este dedicată acestui țel și unei imagini a aparențelor ca parte a realității.

Dar nu pot spune unde anume s-ar strecura greșeala. La urma urmei, mintea este un produs biologic. Atunci când pisica aude soneria, *ceva* se produce literalmente în capul ei și nu doar în mica ei minte pufoasă. În orice caz, nu am să atac în mod direct această problemă neformulată, care constituie o problemă atât pentru dualism sau fizicalism, pe cât este o problemă pentru teoria aspectului dual — căci acestea sunt în egală măsură motivate de dorința formulării unei concepții integrate a realității unice, în care mentalul și fizicul sunt localizate prin intermediul unei relații clare existente între ele.

În schimb, am să abordez anumite probleme cu grad de specificitate crescut în raport cu teoria aspectului dual — și anume, acele probleme referitoare la inteligibilitatea opiniei care susține că un lucru poate avea două seturi de proprietăți esențiale, fizice și mentale, care sunt reciproc ireductibile. Teoria spune că suntem organisme subiective, însă acest lucru trezește, în mod natural, anumite dubii. Cum aș putea să fiu oare un obiect fizic

complex? Cum poate identitatea mea subiectivă să fie determinată, în timp, de identitatea obiectivă a unui organism? Cum pot experiențele să aparțină unui lucru compus din elemente fizice? Cum pot avea senzațiile proprietăți fizice? Date fiind caracteristicile de identificare ale minții — tipul său special de unitate, atât la un moment dat, cât și de-a lungul timpului, precum și subiectivitatea stărilor sale — nu este clar unde mai poate fi loc și pentru caracteristicile obiective suplimentare pe care teoria aspectului dual afirmă că le-ar mai avea.

Subiectivitatea ireductibilă a mentalului îl poate face să pară complet independent de orice alt lucru, astfel încât dacă cineva respinge reducționismul psihofizic, atunci acea persoană va trebui să respingă orice conexiune necesară dintre mental și fizic. Însă reducționismul nu constituie singura formă de conexiune, iar unele dintre lucrurile care dau naștere independenței mentalului față de orice alt lucru sunt doar simple iluzii.

Există două tipuri de probleme aici și ambele derivă din subiectivitatea mentalului. Una dintre aceste probleme se datorează atribuirii entităților și stărilor mentale de proprietăți care nu sunt reclamate de aceste concepte mentale. Cealaltă problemă se referă la acele proprietăți care par să fie incompatibile unor astfel de concepte. În mod evident, prima problemă pare să fie mai ușor de rezolvat decât cea de-a doua, de vreme ce nu există niciun motiv pentru care un concept ar trebui să includă toate proprietățile esențiale ale lucrului căruia îi este aplicat. Astfel că, în soluționarea problemelor care par să aparțină celui de-al doilea tip, merită să ne întrebăm dacă nu cumva ele aparțin de fapt primului tip. În unele cazuri, deși nu în toate, cred că se va dovedi că incompatibilitățile aparente dintre subiectiv și obiectiv pot fi

rezolvate, conceptele noastre mentale permiţând o asemenea posibilitate.

Precum toate celelalte concepte, şi conceptele mentale au propria lor formă de obiectivitate, care le permite să fie aplicate în acelaşi sens, de către persoane diferite, în situaţii diferite şi la subiecţi diferiţi. Fenomenele mentale aparţin lumii, iar un subiect mental sau o stare mentală date pot fi identificate din poziţii diferite în lume. Acestea sunt localizate, în ciuda subiectivităţii lor, într-o ordine obiectivă. Într-adevăr, anumite concepte mentale descriu aspectul subiectiv al unor stări ale lucrurilor ce pot fi observate obiectiv într-un mod foarte direct — precum este cazul conceptelor acţiunii, ale percepţiei şi ale orientării. Gareth Evans (cap. 7) indică faptul că putem fi conştienţi de aceste lucruri în ceea ce ne priveşte *fără să fim nevoiţi să identificăm subiectul lor*, la fel cum putem face şi în cazul fenomenelor mai „lăuntrice". Evident, acţiunea are atât aspecte mentale, cât şi fizice.

Oricum, acest gen de obiectivitate nu rezolvă problema dacă o teorie a aspectului dual, precum cea descrisă anterior, poate fi corectă — mai precis, dacă creierul ar putea fi subiectul unor stări mentale. Trebuie să reflectăm asupra posibilităţii ca obiectivitatea care se ataşează subiecţilor mentali şi fenomenelor mentale subiective *per se* să lase deschisă posibilitatea ca ele să fie de asemenea caracterizate de proprietăţi fizic obiective, de felul acelora pe care le deţine creierul. Este evident că nu implică nimic de acest fel. După ce, în capitolul anterior, doar am trasat distincţia fundamentală dintre obiectivitatea mentală şi cea fizică, acum suntem nevoiţi să abordăm această problemă serioasă.

Propun să abordăm această problemă considerând mai întâi un concept mental deosebit de dificil, şi anume cel al identităţii personale în timp. În cele din urmă voi ajunge şi la problema tradiţională minte-trup — problema relaţiei dintre procesele mentale şi cele ale creierului. Însă cazul identităţii personale este un aspect potrivit de la care să începem, datorită intensităţii cu care sinele poate apărea ca fiind relativ independent de orice altceva: de o simplitate perfectă şi pur subiectiv. Acest lucru ne va permite să prezentăm şi să examinăm critic argumentele în favoarea conceperii independenţei mentalului, care apar, de asemenea, şi altundeva.

2. *Sinele ca obiect privat*

Conceptul sinelui pare să fie suspicios de pur — prea pur — dacă îl examinăm din interior. Sinele este cel mai privat obiect posibil, căruia pare să îi lipsească legătura logică cu orice altceva, mental sau fizic. Dacă îmi examinez propria viaţă individuală din interior, am senzaţia că existenţa mea în trecut sau în viitor — existenţa aceluiaşi *eu* ca acesta de acum — nu depinde de nimic altceva decât de sine însuşi. Pentru a-mi capta propria existenţă mi se pare suficient să folosesc cuvântul *eu*, al cărui înţeles este revelat pe deplin cu fiecare ocazie în care este folosit. „Ştiu la ce mă refer când spun *eu*. Mă refer la *asta*!" (după cum cineva ar putea crede că acel concept al unei calităţi fenomenologice precum gustul dulce este pe deplin captat în gândul „la fel ca *acesta*").

Firea mea pare astfel să fie, cel puţin din punct de vedere conceptual, independentă nu numai de continuitatea corporală, dar şi de alte condiţionări mentale

subiective, cum ar fi memoria și similitudinile psihologice. Din această perspectivă s-ar părea că faptul de a-mi aparține sau nu o stare mentală, trecută sau viitoare, nu este analizabil în termenii oricărei relații de continuitate, fizică sau psihologică, între acea stare și starea mea curentă. Migrația sinelui de la un corp către celălalt poate fi concepută, chiar dacă ea nu este de fapt posibilă. La fel *și durabilitatea sinelui în timpul unei rupturi în conti*nuitatea psihologică — după cum este cazul fanteziei reîncarnării fără memorie. Dacă toate aceste lucruri ar fi cu adevărat posibile atunci, cu siguranță, nu aș putea fi un organism: ar trebui să fiu receptor mental pur și lipsit de orice trăsături.

Identitatea aparent strictă, perfectă și imposibil de analizat a sinelui i-a tentat pe unii să-i obiectiveze existența, postulând un suflet la fel de autonom, special destinat acestui scop și caracterizat printr-o suită de trăsături negative. Dar un astfel de lucru pare nepotrivit pentru susținerea întregii încărcături a identității personale, care pare să se sustragă tuturor încercărilor de a o defini. Putem observa acest lucru în dezbaterile clasice pe tema identității personale dintre Locke, pe de o parte, și Reid și Butler, pe de altă parte. Ambele tabere par să aibă dreptate atunci când resping argumentele părții opuse, dar ambele greșesc atunci când folosesc în acest scop teorii pozitiviste.

Locke (cap. 27) pare să aibă dreptate atunci când susține că poate fi concepută o divergență a aceluiași sine fie față de același suflet, fie față de același corp. Aceasta reflectă adevărul conform căruia sinele nu poate fi definit ca un fel de obiect, fizic sau nonfizic, dar trebuie înțeles ca fiind o aceeași conștiință subiectivă.[3] Ceea ce susține Locke este că, dacă un suflet ar fi postulat ca acel

individual care a dat identitate sinelui, atunci el ar fi lăsat în afară ca fiind irelevant pentru operațiunea pe care o îndeplinește de fapt această idee. Kant susține un punct de vedere similar, în cel de-al treilea paralogism (Kant (1), pp. 362-366).

Pe de cealaltă parte, atât Butler[4], cât și Reid[5] par să aibă dreptate atunci când demonstrează că similitudinea sinelui nu poate fi definită în mod adecvat în termenii continuității memoriei. Chiar și analize mai sofisticate, în termenii calitativi ai continuității psihologice, par să nu poată capta esența ideii aceleiași conștiințe — care pare să fie ceva auxiliar și lipsit de complexitate. Discontinuitatea în sinele individual pare a fi compatibilă cu orice cantitate de continuitate în conținutul psihologic și vice-versa. Dar Reid și Butler greșesc crezând că sinele trebuie, așadar, să fie o substanță non-fizică. La urma urmei, acesta este doar unul dintre ocupanții ordinii obiective. Existența conștiinței individuale poate depinde fie de un trup, fie de un suflet, dar identitatea sa este esențialmente cea a unui subiect psihologic, ea nefiind echivalentul a nimic altceva — incluzând aici chiar nimic altceva psihologic.

În același timp, pare să fie ceva bine definit și neconvențional. Mai precis, întrebarea cu privire la orice experiență viitoare, „Va fi a mea sau nu?“, pare să necesite un răspuns fără echivoc, cu da sau nu (vezi Williams (2)). Iar răspunsul trebuie să țină seama de fapte și nu de niște decizii opționale, motivate din exterior, asupra felului în care un anumit cuvânt va trebui să fie folosit sau a modului convenabil în care lumea trebuie împărțită în bucățele (așa cum ar fi posibil cu „aceeași națiune“, „același restaurant“ sau „același automobil“).

Acest lucru pare să ne poarte către concluzia că a fi *a mea* este o caracteristică ireductibilă și imposibil de analizat a tuturor stărilor mentale, care nu are nicio conexiune esențială cu ceva anume din ordinea obiectivă și nicio conexiune care să lege aceste stări în timp.[6] Chiar dacă este dependentă cauzal de altceva — ceva precum existența continuă a creierului meu — nu există niciun mod de a afla acest lucru bazându-ne doar pe ideea sinelui. Întrebarea dacă o experiență viitoare îmi va aparține sau nu solicită un răspuns neechivoc, fără să ofere niciun mod în care să poată fi dedus răspunsul, chiar dacă toate celelalte date ale problemei sunt cunoscute.

Ceva este în neregulă cu această viziune, dar e greu de spus ce anume sau de sugerat alta mai bună, care să admită conexiunea esențială dintre identitatea personală și orice altceva. Ca și alte concepte psihologice, conceptul uzual al sinelui dă naștere unor iluzii filosofice dificil de evitat fără comiterea unor greșeli care sunt cel puțin la fel de grave, deseori și mai superficiale.

Aparenta imposibilitate de a identifica sau de a conecta în mod esențial sinele cu orice altceva provine din convingerea carteziană potrivit căreia natura sa este revelată pe deplin introspecției, iar concepția noastră subiectivă imediată cu privire la lucrul respectiv, în propriul nostru caz conține tot ceea ce este esențial acestuia, rămânând doar ca acea esență să fie cumva extrasă. Însă devine evident faptul că nu putem extrage nimic, nici măcar un suflet cartezian. Și chiar ariditatea și completitudinea conceptului nu lasă loc pentru descoperirea faptului că el se referă la ceva care are alte trăsături esențiale, care ar putea figura într-o descriere mai amănunțită a ceea ce sunt eu cu adevărat. Identificarea

persoanei mele cu un lucru care persistă obiectiv, indiferent de ce tip, pare a fi exclusă a priori.

Primul pas pe calea încercării de a rezista tentației de a trage o astfel de concluzie îl constituie respingerea ideii potrivit căreia conceptul de *însumi* sau orice alt concept psihologic este sau ar putea fi expresia subiectivității pure, așa cum consideră a fi de la sine înțeles ipoteza carteziană. După cum spuneam mai devreme, reluând una dintre faimoasele afirmații ale lui Wittgenstein, până și conceptele subiective au un grad adecvat de obiectivitate. În capitolul anterior, am adus în discuție posibilitatea extinderii ideii obiectivității mentale pentru a-i putea permite acesteia să acopere mai mult decât gama fenomenelor mentale cu care suntem familiarizați în mod subiectiv, însă aș vrea acum să mă concentrez asupra obiectivității mai limitate care caracterizează chiar și acele concepte mentale uzuale, incluzând aici identitatea personală, pe care le putem aplica, la persoana întâi, nouă înșine.

Câteva din experimentele mai radicale ale imaginației care au dus la aparenta detașare a sinelui de restul lucrurilor au fost doar rezultatul iluziilor puterii conceptuale. Constituie o eroare, chiar dacă una firească, acea credință potrivit căreia un concept psihologic, cum este cel al identității personale ar putea fi înțeles doar printr-o examinare a conceptului sinelui, la persoana întâi, separată de conceptul mai general de „cineva", din care esența lui „eu" o constituie forma persoanei întâi. Aș mai adăuga doar faptul că toate condițiile identității personale nu pot fi nicidecum extrase din conceptul de persoană: la acestea nu se poate ajunge a priori.

Conceptul de „cineva" nu reprezintă o generalizare a conceptului de „eu". Niciunul dintre acestea nu poate

exista fără celălalt și niciunul nu îl precede pe celălalt. Pentru a stăpâni conceptul unui subiect al conștiinței, un individ trebuie să reușească, în anumite circumstanțe, să se autoidentifice și să identifice, în același timp, stările prin care trece, fără să recurgă la observația exterioară. Numai că aceste identificări trebuie să corespundă, în mare, celor care pot fi făcute pe baza observației exterioare, atât de alții, cât și de individul în cauză. În această privință „eu“ este asemănător altor concepte psihologice, care sunt aplicabile stărilor de care subiecții lor sunt conștienți, fără dovada observației pe care o folosesc alții pentru a le atribui acele stări.

La fel ca în cazul altor concepte însă, nu putem deduce automat natura lucrului la care se face referire din condițiile care decurg din stăpânirea conceptului respectiv. La fel cum adrenalina ar exista chiar dacă nimeni nu s-ar fi gândit vreodată la ea, la fel și stările mentale conștiente și *eu*-rile noastre persistente ar putea exista chiar și în absența unor concepte despre ele. Dat fiind faptul că avem aceste concepte, le aplicăm altor ființe, actuale și posibile, cărora le lipsesc. Întrebarea firească (dar perfidă) devine în acest caz: ce *sunt* oare aceste lucruri, în afara unor concepte care ne permit să ne referim la ele? În particular, ce este acest sine pe care îl pot identifica din nou fără să recurg la dovezile pe care le oferă observația și pe care alții le folosesc în scopul reidentificării? Problema referitoare la sine precum și la senzații o constituie modul în care putem evita eroarea falsei obiectivizări sau a obiectivizării unei forme greșite sau a ceva care nu se conformează concepției fizice atribuite realității obiective.

Trebuie să existe o noțiune de obiectivitate care să poată fi aplicată sinelui, calităților fenomenologice și altor

calități mentale, de vreme ce este clar că ideea unei greșeli referitoare la propria mea identitate personală sau la calitățile fenomenologice ale unei experiențe are sens. Aș putea să îmi aduc aminte în mod fals cum că eu aș fi făcut o remarcă spirituală pe care, de fapt, a făcut-o altcineva în prezența mea; aș putea gândi, în mod fals, că un anumit lucru are un gust diferit identic cu cel pe care îl avea ieri; aș putea crede că sunt altcineva decât persoana care sunt în realitate. Există o distincție clară între aparențe și realitate în acest domeniu, la fel ca în oricare altul. Numai obiectivitatea pe care se bazează această distincție trebuie înțeleasă drept obiectivitate care privește ceva subiectiv — o obiectivitate mai degrabă mentală, decât fizică.

În cazul senzației, realitatea reprezintă ea însăși o formă prin care ni se înfățișează, distincția fiind făcută între aspectele ei reale și cele aparente. Acest lucru nu poate fi surprins de ceva similar unui obiect obișnuit sau unei simple proprietăți fizice, cu excepția faptului că este vizibil doar unei singure persoane. Numai că relatarea ei corectă este extrem de dificilă deoarece condițiile de obiectivitate în aplicarea conceptelor psihologice nu se fac simțite la fiecare aplicare a acestor concepte, mai ales atunci când sunt aplicate la persoana întâi. Ele rămân ascunse din cauza marii simplități a conceptelor.

Atunci când un concept mental pare a fi simplu și de neanalizat apare tentația filosofică de a-l interpreta ca referindu-se la ceva accesibil în mod privat, aparența subiectivă a sinelui sau a similitudinii fenomenologice fiind doar aparența acestui ceva. Consider convingătoare demonstrația pe care Wittgenstein o face în *Investigații*, unde afirmă că o interpretare a conceptelor mentale făcută în acest fel atrage după sine irelevanța elementului

privat — ceea ce dovedește că ceva nu este în regulă cu actul interpretării (secțiunile 200-300, aproximativ). Argumentația sa făcea referire la senzații: ea era destinată să arate că termenii senzațiilor nu erau numele unor trăsături private sau obiecte ale experiențelor, precum se presupunea că ar fi cazul informațiilor senzoriale. Similitudinea sau diferența senzațiilor reprezintă similitudinea sau diferența aparențelor senzoriale, nu a ceva care apare cu adevărat.

Parțial, ne confruntăm aici cu procedeul reducerii la absurd: chiar dacă fiecare senzație nu reprezintă decât percepția unui obiect sau a unei trăsături private, senzația respectivă nu devine obiectul în sine, ci doar felul particular în care el ne apare. Chiar dacă lucrul respectiv suferă modificări, senzația va fi aceeași, în cazul în care el ni se va înfățișa sub același aspect. Astfel, obiectul este retrogradat ca fiind irelevant pentru modul în care operează conceptul respectiv. (Aceasta nu trebuie să însemne corupția senzațiilor noastre, de vreme ce poate exista o divergență între aspectul sub care ni se înfățișează un obiect și ceea ce credem noi despre acel lucru. Termenul de senzație se referă la înfățișarea în sine.)

Celălalt aspect al argumentației — acela al limbajului general privat — este mult prea complex pentru a putea fi discutat aici. Wittgenstein infirmă posibilitatea existenței unui obiect al experienței care să fie necesarmente privat — adică al unui fel de lucru care, în principiu, ar putea fi detectat de o singură persoană — atâta timp cât nu poate fi făcută nicio distincție între aplicarea sinceră, corectă sau incorectă, a unui astfel de concept: mai precis, respectarea sau încălcarea regulii, în aplicarea ei, de către utilizatorul unic. Toate conceptele, incluzându-le aici pe cele privitoare la modul în care

cu se înfățișează lucrurile, trebuie să admită acest tip de distincție. Regula pentru folosirea lor nu se poate reduce la aplicarea lor sinceră de către utilizatorul individual. Altfel, utilizatorul nu ne va *spune nimic* despre un anumit lucru prin simpla aplicare a termenului respectiv acelui lucru. Pentru a exprima ceva printr-un termen trebuie să am capacitatea de a înțelege posibilitatea ca înțelesul pe care îl dau în mod curent termenului respectiv să fi deviat de la semnificația termenului, fără ca eu să fi băgat de seamă acest lucru. Altfel, modul în care folosesc acel termen nu va aduce cu sine altă semnificație în afara lui însuși.

Wittgenstein consideră că toate conceptele psihologice întrunesc condițiile necesare pentru a fi guvernate de reguli obiective, în virtutea conexiunii care se stabilește între atribuirea la persoana întâi și atribuirea la persoana a treia. Acesta este felul potrivit de obiectivitate a ceea ce este în mod esențial subiectiv.

Fie că alegem să acceptăm sau nu această viziune pozitivă, presărată la tot pasul cu binecunoscutele sale obscurități și reticențe, consider că observația pe care o face, potrivit căreia conceptele mentale sunt *sui generis*, este corectă. Acestea nu se referă la obiecte private, așa cum este cazul sufletului sau al informațiilor senzoriale, ci la punctele de vedere subiective și la modificările pe care le suferă acestea, chiar dacă sfera fenomenelor mentale nu este limitată la cele pe care noi înșine le putem identifica subiectiv. Întrebarea care se pune se referă la modul în care este aplicată problemei identității personale ideea generală potrivit căreia conceptele mentale nu se referă la obiecte logic private ale conștiinței.

3. *Identitate personală și referință*

Identitatea nu înseamnă similaritate. Condițiile obiectivității senzațiilor nu pot fi transferate sinelui în mod direct, deoarece *a fi al meu* nu constituie o calitate fenomenologică a experiențelor mele și, la fel ca în cazul altor tipuri de lucruri, similaritatea calitativă nu constituie, în cazul de față, o condiție necesară sau suficientă pentru identitatea numerică. În pofida acestui fapt, un anumit tip de obiectivitate trebuie să caracterizeze identitatea sinelui, altfel întrebarea subiectivă dacă o experiență viitoare îmi va aparține sau nu va fi lipsită de conținut: *nimic* nu va face răspunsul să fie corect sau greșit. Ce fel de obiectivitate poate fi aceasta?

Există două tipuri posibile de răspuns. Unul explică identitatea sinelui în termenii altor concepte psihologice — ceea ce face ca obiectivitatea lui să fie parazitară față de obiectivitatea acestor concepte. Aceasta constituie familia explicațiilor atribuite identității personale în termenii unei forme sau a alteia de continuitate psihologică — o continuitate concepută generic în așa fel încât să includă acțiuni, emoții și intenții, precum și gândire, memorie și percepție. Celălalt tip de răspuns tratează identitatea personală ca pe un concept psihologic independent, în așa fel încât sinele devine ceva care stă la baza continuităților psihologice oriunde ar exista acestea, neavând însă niciun set de condiții necesare sau suficiente specificabile în termenii lor.

Al doilea tip de răspuns este cel pe care îl voi susține. Consider că indiferent de ceea ce ni se spune despre continuitatea conținutului mental între două etape ale experienței, în mod logic rămâne deschisă problema dacă acestea păstrează sau nu același subiect. În plus, posi-

bilitatea că eu aș fi putut avea o viață mentală complet diferită încă de la naștere constituie cu siguranță o parte a ideii despre propria-mi identitate. Acest lucru s-ar fi întâmplat în cazul în care aș fi fost adoptat la naștere și crescut în Argentina, de exemplu. Întrebarea care persistă se referă la modul în care ideea aceluiași subiect poate întruni condițiile de obiectivitate adecvate pentru un concept psihologic: cum poate acest concept să exprime o identitate care este subiectivă (nu doar din punct de vedere biologic) deși, în același timp, admite distincția dintre identificarea de sine corectă și cea incorectă.

Chiar dacă un asemenea lucru nu poate fi definit în termenii în care este exprimată continuitatea psihologică, el va fi totuși conectat îndeaproape cu acești termeni. Mare parte a propriei mele reidentificări, precum și majoritatea reidentificărilor mele făcute de alții se referă la stadii legate de prezent în mod direct sau indirect prin intermediul memoriei, al intențiilor și așa mai departe. Însă aici, la fel ca oriunde altundeva, realitatea poate devia de la dovezile existente. Ideea de *eu însumi* este ideea despre ceva față de care memoria și continuitatea vieții mentale — care poate fi observată din exterior — se află într-o relație evidentă — ceva care poate la un moment dat să se reidentifice subiectiv în memorie, așteptări și intenții, și care poate fi reidentificată de către ceilalți, prin observație, ca fiind aceeași persoană, dar care *reprezintă* ceva, în mod independent. Cu alte cuvinte, resping opinia că o persoană nu reprezintă decât subiectul gramatical sau logic al predicatelor mentale și fizice, atribuibile conform temeiurilor uzuale. Aceste temeiuri furnizează doar dovezile identității personale, nicidecum criteriile acesteia.

Întrebarea care se pune este dacă raza de acţiune a conceptului — dincolo de dovezile introspective şi observaţionale, precum şi de corelaţia care se stabileşte între acestea — ne permite să îl interpretăm ca referindu-se la ceva cu încă şi mai multe trăsături, ceva care posedă un caracter propriu. Dacă aşa stau lucrurile, atunci acele trăsături pot furniza şi mai multe condiţii ale identităţii personale, care ar putea oferi un răspuns întrebării dacă acel cineva sunt eu, în cazul în care dovezile psihologice obişnuite lasă această întrebare fără un răspuns definitiv. Este important de reţinut faptul că acele condiţii uzuale de aplicare a conceptului fac trimitere către ceva care depăşeşte sfera de referinţă a conceptului, fără a reuşi totuşi să îi surprindă esenţa.

Acest lucru devine posibil doar plecând de la presupoziţia potrivit căreia conceptul sinelui nu ne explică până la capăt ce fel de lucruri suntem noi. Însă această presupoziţie îmi pare a fi adevărată. Ideea pe care o avem despre noi înşine este una a cărei sferă exactă este determinată parţial de anumite lucruri pe care nu le cunoaştem neapărat în virtutea (sau ca o condiţie a) faptului că ne aflăm în posesia acestui concept: adevărata noastră natură şi principiul identităţii noastre ar putea să ne fie parţial ascuns. Aceasta este o situaţie îndeajuns de familiară dacă ne referim la alte concepte. Ea este evident adevărată în cazul descrierilor distincte, iar Kripke şi Putnam au susţinut că ea ar fi adevărată şi în privinţa numelor proprii, ca şi a termenilor folosiţi pentru genurile naturale, chiar dacă acestea nu pot fi analizate ca descrieri distincte travestite.[7] Însă această situaţie este mai greu de acceptat în privinţa sinelui, din pricina completitudinii subiective aparente a ideii. Ea nu pare să aibă acel spaţiu gol pe care îl are conceptul de „aur" sau

conceptul de „pisică" sau conceptul de „Cicero" și care poate fi completat în urma descoperirilor făcute cu privire la constituția internă reală a lucrului respectiv. Nimic nu pare să corespundă aici ideii noastre generale pe care o avem despre un anumit tip de substanță sau despre un anume tip de ființă vie a cărei natură completă nu o cunoaștem. Ideea sinelui pare să nu constituie o specificație parțială a oricărui lucru.

În general, atunci când un termen se referă la ceva a cărui natură reală nu este pe deplin surprinsă de condițiile subiective ale aplicării termenului respectiv, condițiile respective vor dicta, totuși, nemijlocit tipul de lucru pe care acesta îl constituie în acea lume, care determină adevărata natură a referentului. Astfel, înaintea dezvoltării chimiei ca știință, aurul era deja considerat un anumit tip de metal; odată acceptat acest lucru, descoperirile ulterioare care făceau referire la compoziția sa materială urmau să reveleze proprietatea definitorie a aurului. În mod particular, acest lucru a determinat faptul că anumite proprietăți ușor de observat ale aurului trebuiau raportate la trăsătura definitorie a acestui metal, pentru a oferi o explicație uniformă pentru toate tipurile de aur, în termenii unei compoziții comune tuturor acestora.

Ce anume ar putea îndeplini funcția ideii unui anumit „tip de metal" sau a unui anumit „tip de substanță materială" în cazul propriilor noastre persoane? Subiectele experiențelor nu se aseamănă cu nimic altceva. În vreme ce aceste subiecte posedă anumite proprietăți care le evidențiază pentru observație, cel mai important lucru este acela că sunt subiecte, iar proprietățile lor subiectiv mentale vor trebui explicate pentru a ne permite să le identificăm cu ceva din ordinea obiectivă a lucrurilor. La

fel ca în cazul aurului, și aici intervine o anumită generalizare — potrivit căreia *sinele* meu este ceva care face parte din aceeași categorie cu *sinele* altor persoane.

Sugestia pe care am să o fac se referă la faptul că acest concept al sinelui va trebui să rămână deschis eventualelor „completări" obiective, în măsura în care vom găsi ceva care să facă legătura dintre obiectiv și subiectiv. Aceasta înseamnă că în acest concept este încorporată posibilitatea ca el să se refere la ceva care posedă trăsături suplimentare esențialmente obiective, dincolo de trăsăturile incluse în conceptul psihologic însuși — ceva care se află printre condițiile necesare identității personale prin durabilitatea sa obiectivă — dar numai dacă acest referent descriptibil în mod obiectiv constituie o bază suficient de solidă pentru a susține acele trăsături subiective care sunt tipice sinelui durabil.

Aici intervine teoria aspectului dual. Bineînțeles, conceptul sinelui nu subînțelege adevărul teoriei aspectului dual. Conceptul indică doar faptul că, dacă se referă totuși la ceva, atunci lucrul la care se referă este ceva esențialmente subiectiv, identificabil adeseori pe căi care nu implică actul observației la persoana întâi sau a treia, care constituie atât poziția stărilor și activităților mentale persistente, cât și vehiculul menit să transporte continuitățile psihologice intime, atunci când acestea survin. În privința *conceptului*, acesta ar putea fi oricare dintr-un număr de lucruri sau niciunul. Dar dacă teoria aspectului dual este corectă, atunci creierul intact — care poate fi găsit, în mod normal, la orice animal viu, dar care în principiu nu este imposibil de separat de acesta — reprezintă o certitudine. Aș putea pierde totul cu excepția creierului meu, care să se afle în stare funcțională, și tot aș rămâne eu; s-ar putea chiar, prin intermediul cine știe

cărei monstruozități a ingineriei genetice, să fie produs un creier care nu a făcut niciodată parte dintr-un animal, dar care ar constitui totuși un subiect individual.

Permiteți-mi să repet încă o dată că această ipoteză nu se dorește a fi o analiză a conceptului sinelui, ci doar o ipoteză empirică despre adevărata sa natură. Conceptul meu despre *mine însumi* conține spațiul gol pentru o astfel de completare obiectivă, dar nu îl și completează. Sunt un individ ca oricare altul, care continuă să existe în ordinea obiectivă a lucrurilor ce stau la baza continuităților subiective ale acelei vieți mentale pe care o consider *a mea*. Dar un tip de identitate obiectivă poate rezolva întrebările privitoare la identitatea sinelui doar dacă lucrul aflat în discuție este concomitent purtătorul respectivelor stări mentale, precum și cauza continuității lor, atunci când există continuitate. Dacă creierul meu îndeplinește aceste condiții, atunci miezul sinelui — mai precis, tot ceea ce este esențial existenței mele — îl reprezintă funcționalitatea creierului meu. După felul în care stau lucrurile, restul corpului meu reprezintă doar prelungirea acestui organ și este, în același timp, o parte din mine — drept pentru care sunt mai mult decât creierul meu: cântăresc mai mult de trei livre[8], măsor mai mult de 6 inch[9] în înălțime, am un schelet etc. Însă creierul este singura mea parte după a cărei distrugere nu aș putea supraviețui. Creierul, nu și restul animalului, este esențial sinelui.

Permiteți-mi acum să vă prezint aceasta sub forma ușor exagerată a ipotezei că eu sunt creierul meu, lăsând pentru mai târziu dezbaterea problematicii despre ce anume ar putea fi considerat drept *același creier* (de exemplu, despre dependența acestui organ de identitatea întregului organism). Bazându-ne pe dovezile care ne

stau la dispoziție, creierul intact pare să fie responsabil de menținerea în stare de funcțiune a memoriei, de alte continuități psihologice, precum și de unitatea conștiinței. În plus, dacă stările mentale sunt ele însele stări ale creierului, care astfel nu este doar un simplu sistem fizic, atunci creierul devine un candidat serios la rolul *sinelui* — chiar dacă, așa cum voi admite că este cazul, el nu îndeplinește toate condițiile intuitive asupra ideii de sine.

Ceea ce sunt eu reprezintă de fapt locul experiențelor persoanei Thomas Nagel și al capacității sale de a se identifica și reidentifica pe sine și stările sale mentale, în memorie, experiență și gândire, fără să aibă nevoie de confirmarea pe care o dau acele tipuri de dovezi empirice la care alții sunt nevoiți să recurgă pentru a-l putea înțelege. Ca să pot fi o persoană este necesar să am această capacitate, fără ca să trebuiască să știu și ce anume o face posibilă. De fapt, nici nu cunosc detaliile privitoare la ce anume este responsabil pentru această capacitate, așa cum nu au nevoie nici alte persoane să știe acest lucru pentru a ști că eu sunt o persoană. În privința concepției lor despre mine precum și a propriei mele concepții despre mine însumi ca individualitate, posibilitatea identificării mele subiective ca mine însumi ar putea depinde de un suflet sau de activitatea unei părți a creierului meu sau de orice altceva ce nici nu îmi pot imagina. Dacă identitatea mea ar depinde de un suflet, atunci această identitate ar fi aceea a sufletului respectiv, atâta vreme cât sufletul ar rămâne în condiția în care, atunci când îl populează pe Thomas Nagel, poate să trăiască experiențele lui Thomas Nagel și îi permite lui Thomas Nagel să se identifice pe sine și stările sale subiective. Dacă ar putea dăinui în acest fel după moartea fizică a trupului meu, atunci aș putea exista după

moarte. (Probabil că aș putea exista chiar și fără memoria vieții mele prezente.)

Dacă însă, pe de altă parte, viața mea mentală depinde în întregime de anumite stări și activități ale creierului meu și dacă o formă oarecare a teoriei aspectului dual este corectă, atunci acel creier aflat în acele stări (nu doar în stările sale fizice) este ceea ce sunt, iar supraviețuirea mea după distrugerea creierului meu nu poate fi concepută. Cu toate acestea, s-ar putea ca eu să nu cunosc că acest lucru este de neconceput, deoarece s-ar putea ca eu să nu cunosc condițiile propriei mele identități. Acea cunoaștere nu este oferită de ideea mea subiectivă despre propria mea persoană. Ea nu este oferită nici de ideea pe care o au alții despre mine. Ceva este lăsat deschis de ideea care trebuie descoperită.

Cu această idee suntem deja familiarizați, ea fiind preluată din teoriile lui Kripke despre referință. Esența lucrului la care face referire un termen depinde de felul concret în care arată lumea și nu doar de ceea ce trebuie să cunoaștem pentru a înțelege și folosi termenul respectiv. Aș putea înțelege și aplica termenul de „aur" fără ca eu să știu ce înseamnă aurul de fapt — ce condiții fizice și chimice trebuie să îndeplinească un metal pentru a putea fi aur. Ideea preștiințifică pe care o am despre aur, incluzând aici cunoștințele despre trăsăturile perceptibile ale aurului, prin intermediul cărora pot identifica mostre din acest metal, includ un spațiu gol care trebuie completat prin descoperiri empirice cu privire la natura sa intrinsecă. În mod similar, aș putea înțelege și aș fi în stare să aplic termenul de „eu" persoanei mele, fără să știu ce sunt *eu* cu adevărat. Folosind sintagma propusă de Kripke, lucrul pe care îl folosesc pentru a *fixa referința* termenului nu îmi oferă toate datele despre natura referentului.

Acest lucru poate da naştere acelor iluzii discutate anterior privind detaşabilitatea sinelui de orice altceva. De vreme ce nu ştiu ce sunt cu adevărat, pare posibil, în privinţa a ceea ce *ştiu* — a ceea ce este posibil, din punct de vedere epistemic — ca eu să fiu o varietate de lucruri (cum ar fi sufletul, creierul etc.) care stau la baza capacităţii mele de a mă autoidentifica subiectiv. Numeroase descrieri ale naturii mele reale şi, în consecinţă, numeroase condiţionări ale propriei mele identităţi pe parcursul timpului sunt compatibile cu formularea pe care am dat-o conceptului propriei mele persoane ca sine, de vreme ce conceptul respectiv lasă deschisă natura reală a lucrului la care se referă. Aceasta este tot atât de adevărat în cazul concepţiei altor persoane despre mine ca sine, de vreme ce este adevărat în cazul conceptului individualităţii sau al continuităţii subiectului conştiinţei, în general.

Acest lucru ar putea să mă îndemne la a-mi imagina că aş putea să supravieţuiesc morţii creierului meu, chiar dacă un astfel de lucru depăşeşte limitele imaginabilului. Pe de altă parte, ar putea la fel de bine să mă determine să îmi imaginez propria persoană supravieţuind după anihilarea sufletului meu — sau orice altceva. Ceea ce îmi imaginez ar putea fi posibil în ceea ce priveşte ceea ce ştiu despre natura mea, dar s-ar putea să nu fie posibil în ceea ce priveşte natura mea reală. Într-un asemenea caz, nu mă voi fi imaginat în postura de supravieţuitor al morţii propriului meu creier, ci doar voi fi confundat posibilităţile epistemice cu cele metafizice. În încercarea mea de a concepe posibilitatea de a supravieţui dincolo de distrugerea creierului meu, nu voi reuşi să mă refer la persoana mea, într-o asemenea situaţie, dacă eu sunt de fapt propriul meu creier. Chiar dacă aş putea concepe ideea unui suflet care să poată păstra nealterată înregistrarea

amintirilor pe care le-a avut creierul meu înaintea morții, acest lucru nu ar echivala cu o concepere a propriei mele persoane supraviețuind dincolo de moarte, dacă în realitate nu sunt un suflet.[10]

Greșeala de a crede că ideea mea despre propriul meu sine ar putea, ea singură, să reveleze condițiile obiective ale identității mele conduce la sentimentul amețitor că identitatea personală ar fi complet independentă de orice altceva, în așa fel încât ar putea chiar deveni posibil să faci un schimb de identități între persoane, deși *nimic* altceva nu s-a schimbat, din punct de vedere fizic, psihologic sau din orice alt punct de vedere imaginabil. Și nici adăugarea condițiilor pentru aplicarea conceptului la persoana a treia și a doua nu completează, totuși, specificațiile referinței sale. Faptul că pot reidentifica persoanele privindu-le, urmărindu-le mișcările și ascultând ceea ce spun nu înseamnă că le cunosc adevărata natură. Nu știu acest lucru (deși pot face presupuneri în acest sens) decât în cazul în care știu nu doar ce le face pe ele să fie organismele care sunt, dar și ceea ce le face capabile să dețină cunoștințe despre sine subiective și neobservaționale care persistă în timp. Fără acest gen de informație, conceptul identității personale nu îmi va spune ce sunt eu și nici ce sunt ceilalți.

4. *Parfit*

Acest mod de abordare a identității personale este problematic. Dacă ceea ce suntem depinde nu doar de conceptul pe care îl deținem despre noi înșine, ci și de lume, se naște posibilitatea ca nimic din ceea ce se află pe

lume să poată satisface perfect acest concept. Astfel, cel mai bun candidat ar putea fi deficient în moduri diferite.

În ce măsură s-ar putea oare abate adevărata noastră natură de la concepția intuitivă pe care o avem despre noi înșine? Mai precis, necesită oare ipoteza potrivit căreia eu sunt creierul meu să abandonez trăsăturile fundamentale ale concepției pe care o dețin despre mine însumi; iar dacă este așa, acest lucru aruncă oare îndoieli asupra ipotezei? Dacă cel mai bun candidat pentru ceea ce sunt eu îl reprezintă creierul meu, atunci cel mai bun candidat ar putea să nu fie îndeajuns de bun; în acest caz, concluzia corectă ar putea fi că acel *sine* pe care îl considerăm în mod intuitiv că ne reprezintă de fapt nu există deloc.

Problemele care mă frământă sunt aceleași probleme care l-au îndemnat pe Derek Parfit să tragă concluzia că cel mai natural concept prereflexiv al sinelui nu ni se aplică nouă. A spune că sunt, în mod esențial, creierul meu mai mult ca o afirmație prozaică decât ca o definiție, nu poate rezolva acele dileme ridicate de el cu privire la simplicitatea și indivizibilitatea aparent unice ale sinelui.

Parfit începe prin a descrie o concepție naturală a sinelui, pe care o numește *Perspectiva Simplă*.[11] Aceasta afirmă că nimic nu poate fi propria mea persoană decât dacă (a) dă naștere unui răspuns final întrebării dacă orice experiență dată — trecută, prezentă sau viitoare — îmi aparține sau nu (condiția totul sau nimic) și (b) exclude posibilitatea ca două experiențe, care îmi aparțin fiecare, să își facă simțită prezența în subiecte care nu sunt identice unul cu celălalt (condiția unu la unu). Privite în mod subiectiv, acestea par a fi trăsături esențiale nenegociabile ale individualității mele.

Însă creierul reprezintă un organ complex, care nu este nici simplu, nici indivizibil. Deși nu există exemple de înlocuire treptată a celulelor sale în timp, folosind vreun procedeu de grefare a lor, există în schimb faimosul exemplu al divizării sale prin comisurotomie[12], care pare să genereze efecte psihologice surprinzătoare[13]. Așa cum indică Parfit, în cazul în care supraviețuirea mea depinde de continuitatea funcțională a creierului meu, atunci se pare că aș fi în măsură să supraviețuiesc în forma a două individualități distincte, care nu sunt identice una cu cealaltă — ceea ce ar aduce atingere condiției de unu la unu. În mod similar, el a remarcat faptul că, în cazul în care celulele creierului ar putea fi înlocuite treptat, generând în acest fel o transformare treptată a personalității și a memoriei mele, atunci o experiență viitoare ar putea aparține cuiva despre care nu poate fi dat *niciun răspuns* privitor la întrebarea dacă această persoană aș fi sau nu eu — ceea ce ar aduce atingere condiției totul sau nimic (Parfit (2), secțiunile 84-86).

Parfit însuși conchide că acele condiții care aparțin conceptului uzual al identității personale nu pot fi întrunite în cazul în care asemenea lucruri ar fi posibile. Conceptul uzual pe care îl folosim este atât de legat de *Perspectiva Simplă* încât poate fi aplicat doar dacă viața mentală a fiecăruia dintre noi are un subiect care face asemenea lucruri să fie imposibile — ceva de felul unui suflet simplu și indivizibil. Dacă, așa cum pare să fie cazul, subiectul vieților noastre mentale îl reprezintă un creier complex și divizibil, atunci acesta nu reprezintă un purtător potrivit al identității de sine și ar trebui să adoptăm în schimb o viziune mult mai complexă asupra naturii noastre. El sugerează să ne retragem preocuparea noastră autointeresată din identitatea acestui organ care

susţine vieţile noastre mentale, concentrându-ne, în schimb, asupra continuităţilor psihologice însele, indiferent de felul în care acestea sunt produse, ceea ce se poate aplica la diferite niveluri, nu neapărat conform condiţiei de unu la unu.

Cu toate acestea, consider că singurul lucru care contează cu adevărat îl constituie cauza reală — chiar dacă aceasta nu satisface condiţiile *Perspectivei Simple*. Acesta ar fi unul dintre acele cazuri în care unele dintre convingerile noastre cele mai importante care privesc referentul unuia dintre aceste concepte ar putea fi false, ceea ce nu înseamnă însă că referentul nu există. În condiţii normale, creierul poate satisface condiţiile unu la unu și totul sau nimic, dar nu face acest lucru cu necesitate. Cu toate acestea, mi se pare că este ceva fără de care mi-ar fi imposibil să supravieţuiesc — astfel că, dacă ar fi creată o copie a mea, una distinctă din punct de vedere fizic, dar psihologic omogenă cu mine chiar dacă creierul meu ar fi distrus, aceasta nu ar fi eu, iar supravieţuirea ei nu m-ar putea satisface în măsura în care m-ar satisface propria mea supravieţuire. Acest lucru presupune posibilitatea descoperirii unui răspuns empiric la întrebarea ce sunt eu de fapt, ceea ce falsifică unele convingeri fundamentale pe care le deţin cu privire la ce fel de lucru sunt.[14]

Dificultatea acestei probleme constă în posibilitatea ca răspunsul pe care vi-l propun să falsifice nişte convingeri atât de profunde, încât să fie descalificat din start. Creierul nu garantează un răspuns absolut categoric și unic la întrebarea dacă vreunul dintre centrele conștiinţei existente într-un anumit moment din trecut sau din viitor îmi aparţin sau nu. Posibilitatea scindării sau înlocuirii sale parţiale subînţelege acest lucru. De aceea este difi-

clă atribuirea unui caracter subiectiv concepției despre mine însumi ca fiind identic cu creierul meu: dacă mi se spune că creierul meu este pe cale de a fi scindat, iar lobul din stânga va fi nefericit, în vreme ce lobul din dreapta va fi euforic, atunci nu va exista nicio formă pe care să o poată lua așteptările mele subiective, din cauza faptului că ideea pe care o dețin despre persoana mea nu permite posibilitatea diviziunii — după cum nu permit acest lucru nici emoțiile așteptărilor, ale fricii sau ale speranței.

Aș putea fi întrebat, dacă oricum sunt dispus să abandonez *Perspectiva Simplă* în fața acestor dificultăți, atunci de ce nu aș merge până la capăt pe drumul ales de Parfit, abandonând ideea identificării sinelui cu acele cauze tipice care stau la baza vieții mentale — care se referă la continuitatea psihologică, indiferent de felul în care acest tip de continuitate este menținut, ca fiind ceea ce este cu adevărat important? Care este avantajul de a continua să mă identific pe mine însumi cu un *lucru* a cărui supraviețuire nu depinde nici de unu la unu, nici de totul sau nimic? Pentru ce nu este suficientă identificarea mea ca persoană într-un sens mai slab, în care aceasta este subiectul predicatelor mentale, însă nu reprezintă un lucru care există separat — ceva similar mai degrabă unei națiuni decât unui ego cartezian?

Nu am, de fapt, răspuns pentru această problemă, cu excepția celui care ridică chiar și mai multe întrebări și potrivit căruia una dintre condițiile pe care sinele ar trebui să o îndeplinească — dacă acest lucru este cu putință — este că trebuie să fie ceva în care rezidă fluxul conștiinței, convingerile, dorințele, intențiile și trăsăturile de caracter — ceva inferior conținutului conștiinței, care ar putea chiar supraviețui unei întreruperi radicale în continuitatea conștiinței. În cazul în care nu ar putea exista un

asemenea lucru, atunci ideea identității personale ar constitui o iluzie, însă nu ne aflăm în acea situație. Chiar dacă nu poate fi găsit nimic care să suplinească acest rol și care să fie conform condițiilor *Perspectivei Simple*, atunci creierul, cu condițiile sale de identitate, problematice în unele cazuri, tot este mai bun decât nimic. Iar ipoteza că eu aș fi creierul meu este plauzibilă, de vreme ce nu este infirmată aparenta posibilitate subiectivă ca eu să mă mut într-un creier diferit. Acest lucru pare imaginabil doar în măsura pe care mi-o indică incompletul meu concept despre propria mea persoană; doar că acesta nu constituie o bază solidă pentru a decide ce este posibil și ce nu. Dacă teoria aspectului dual este corectă, atunci nu este posibil ca viața mea mentală să continue într-un alt creier.[15]

5. *Kripke*

Permiteți-mi să revin, în sfârșit, la problema minte-trup, pe care o voi concepe într-un sens mai larg. Un lucru analog acestor concluzii despre sine este aplicat relațiilor dintre evenimentele mentale și creier, în general. Deși conceptul unui eveniment mental implică faptul că este ceva ireductibil subiectiv, rămâne posibilitatea ca acesta să fie, în același timp, ceva fizic, deoarece conceptul nu ne spune totul despre el.

O consecință o constituie faptul că argumentul unui concept posibil, pe care Kripke îl folosește pentru combaterea materialismului (Kripke (1) pp. 144-155), nu poate dovedi că evenimentele mentale nu reprezintă totodată evenimente fizice, în sensul cerut de teoria aspectului dual. De vreme ce teoria aspectului dual nu este

o formă de materialism, așa cum a fost definit de Kripke (întrucât ea nu susține că o descriere fizică a lumii ar fi o descriere completă a ei), argumentele sale nu au fost direcționate în mod special împotriva acesteia. Mai mult decât atât, viziunea sa despre conexiunile care se stabilesc cu necesitate între identitatea personală și originea biologică pare, la rândul ei, să se apropie de teoria aspectului dual (vezi p. 155n).

Cu toate acestea, teoria aspectului dual nu susține nicăieri că procesele mentale ar fi identice cu procesele fizice, astfel încât să poată fi considerată vulnerabilă în fața argumentelor modale care se opun formei materialiste a identității. De fapt, ea este imună la astfel de argumente, permițându-ne să explicăm drept iluzii de contingență toate premisele modale de care ele depind, în baza teoriei lui Kripke despre referință.

Kripke susține că îmi pot imagina o durere de cap care poate să existe în absența oricărei stări a creierului, iar din moment ce acest lucru nu poate fi explicat ca fiind doar imaginarea a ceva similar unei dureri de cap, dar care nu este așa ceva, aceasta oferă motive serioase pentru a crede că o durere de cap chiar poate exista fără o stare corespunzătoare a creierului, motiv pentru care nu poate fi o stare a creierului.

Însă posibilitatea aparentă de a concepe un eveniment mental ce se manifestă în absența unei stări a creierului poate fi datorată faptului că aceste concepte mentale surprind doar un singur aspect al minții. Dacă aș putea *ști* că sunt în stare să concep producerea experienței mele vizuale curente, fără ca aceasta să fie însoțită de producerea vreunui eveniment particular în creierul meu, atunci aș putea ști că cele două nu sunt identice. Dar nu pot ști asta doar pe baza conceptului meu despre experiența

vizuală sau pe baza faptului că am această experiență. O experiență vizuală constituie o stare ale cărei proprietăți fenomenologice îmi permit să o identific, fără să fie necesară vreo observație exterioară a persoanei mele, dar asta nu înseamnă că i-aș cunoaște natura complet. Dacă de fapt constituie o activitate — concomitent fenomenologică și fizică — a creierului, atunci nu pot concepe producerea ei în absența creierului, iar convingerea că aș putea face totuși acest lucru nu este decât produsul unei confuzii între posibilitățile epistemice și cele metafizice.

În ce privește conceptele obișnuite ale durerii sau ale experienței vizuale, acestea ar putea să nu aibă nicio proprietate esențială care să nu fie mentală. Dar aceste concepte ar putea să nu surprindă toate proprietățile esențiale ale fenomenelor. De fapt, s-ar putea să fie imposibil ca un eveniment mental să fie lipsit de proprietăți fizice, chiar dacă nu ne putem da seama în ce ar consta o astfel de legătură necesară. Dacă acest lucru este adevărat, atunci iluzia că mi-aș putea imagina experiențele mele curente producându-se fără suportul fizic al creierului nu trebuie să fie explicată ca imaginarea unui lucru diferit care *este* posibil (după cum sugerează Kripke că ar fi necesar pentru ca acest argument să fie blocat). S-ar putea să nu fie mai mult decât o încercare nereușită de a imagina ceva despre care nu știu că ar fi *im*posibil — o încercare despre care, în consecință, nu știu că este un eșec.

În mod similar, este ușor să presupunem că aș putea concepe că, atunci când alți oameni se află în exact aceeași stare fizică în care mă aflu eu atunci când simt o durere, ei simt ceva total diferit sau nu simt absolut nimic. Dar, de fapt, acest lucru s-ar putea să fie imposibil de conceput deoarece condițiile fizice și experiența subiectivă ar

putea fi două aspecte ale aceluiași lucru. Conceptul și experiența personală pe care o am despre durere nu îmi pot spune nici că ea poate fi concepută independent de o stare a creierului și nici că nu poate fi concepută în acest fel.

În general, viziunea lui Kripke despre felul în care trebuie înlăturată iluzia conceptibilității este prea restrictivă. Dacă ceva este imposibil, în ciuda faptului că poate fi imaginat, atunci acest lucru nu trebuie să însemne că, de fapt, ceea ce concepem noi este doar ceva similar lucrului respectiv, dar ceva care *este* posibil. E posibil ca noi să nu concepem nicio posibilitate reală, dar să nu ne dăm seama de asta deoarece nu știm câteva adevăruri necesare despre lucrurile la care ne gândim.

Nu avem, în prezent, nicio concepție despre felul în care un singur eveniment sau lucru ar putea avea atât aspecte fizice, cât și aspecte fenomenologice, sau despre felul în care ele ar putea fi interconectate, în cazul în care ar avea. Însă ideile pe care le avem despre durere, despre furie sau despre anumite experiențe auditive sau vizuale nu ne garantează, chiar în cazul în care le trăim noi înșiși, posibilitatea unei înțelegeri complete a naturii acestor lucruri cu nimic mai mult decât o face conceptul de aur, tigru sau digestie.

Există totuși o diferență importantă între conceptele psihologice și alte concepte naturale. După cum subliniază Kripke, referința „căldurii" sau a „aurului" este fixată inițial de trăsăturile contingente ale acestor lucruri — consistența sau aspectul lor, locul în care pot fi găsite în natură etc. Dar referința „durerii" nu este fixată de vreo trăsătură contingentă a durerii, ci de caracterul ei intrinsec fenomenologic, de felul în care aceasta este simțită. Iată ceea ce creează diferența calitativă în pro-

cesul descoperirii unor trăsături suplimentare ale lucrului respectiv. Dacă fixăm o referință prin trăsături contingente, atunci ceea ce vom descoperi despre natura esențială a referentului va fi doar fortuit legată de trăsătura respectivă. Dar dacă, precum în cazul durerii, conceptul nostru original distinge deja lucrul respectiv prin intermediul unei trăsături esențiale, atunci alte descoperiri despre natura sa vor trebui să fie despre lucruri conectate într-un mod mai profund cu această trăsătură.

Nu sunt sigur de caracterul exact al acestei conexiuni. Pare inevitabil să presupunem că, potrivit teoriei aspectului dual, atât proprietățile mentale, cât și proprietățile fizice ale unui eveniment mental reprezintă proprietățile esențiale ale acestuia — proprietăți ce nu îi pot lipsi. Poate atunci un singur lucru să aibă două proprietăți esențiale distincte, care să nu fie necesarmente conectate una cu cealaltă? Acest lucru pare să fie posibil în cazul în care cele două proprietăți reprezintă aspecte diferite ale aceleiași esențe. De pildă, un tigru este, esențialmente, atât mamifer, cât și carnivor, însă aceste două proprietăți nu sunt întotdeauna interconectate. Interconectarea se produce în cazul tigrului deoarece ambele proprietăți sunt trăsături caracteristice esențiale ale speciei — un anumit tip de mamifer, care poate supraviețui consumând doar un anumit tip de hrană și care mai are și alte caracteristici esențiale. Presupunem că aceste trăsături sunt mai strâns legate decât sunt elementele unui sandvici cu unt de arahide și jeleu sau decât elementele unui cvartet de coarde.

Probabil că ceva similar ar trebui să fie adevărat în cazul în care procesele mentale ar deține proprietăți fizice. Aceste proprietăți nu ar putea fi *amestecate la*

îngrămădeală. Ambele trebuie să fie componente de bază ale unei esențe cu mult mai profunde. Cât despre conexiunea dintre ele, pare probabil ca, într-o lume rațională, proprietățile mentale să fie cel puțin complementare celor fizice — un tip particular de proces fizic constituind o condiție suficientă, chiar dacă nu și inevitabil necesară, a unui anumit tip de proces mental. Ar trebui totodată să existe anumite conexiuni necesare, orientate în ambele direcții — de exemplu, anumite procese fizice ar putea fi concomitent necesare și suficiente pentru ceea ce numesc gustul ciocolatei.

Dar care să fie motivul pentru care admiterea posibilității existenței unor conexiuni necesare între mental și fizic nu intră în conflict cu aserțiunea pe care o fac *a priori*, potrivit căreia mentalul nu poate fi redus la sau analizat în termenii fizicului? (Îi datorez această întrebare lui Michael Gebauer.) Răspunsul este acela că reducția psihofizică necesită o conexiune mai directă decât cea considerată aici. În primul rând, dacă atât aspectele fizice, cât și cele mentale ale unui proces dat reprezintă manifestări ale unui lucru mai fundamental decât atât, atunci mentalul nu trebuie să atragă după sine fizicul, nici viceversa, chiar dacă ambele sunt cauzate de acest ceva diferit. Mult mai interesant se prezintă însă cazul în care singura bază posibilă a unui anumit proces mental o reprezintă ceva care mai deține și anumite proprietăți fizice specifice — și viceversa. Aici intervine acea identitate necesară dintre procesul mental și cel fizic, însă acest tip de identitate nu este unul potrivit să susțină reducțiile psihofizice tradiționale, deoarece acționează prin legătura intermediară a unui termen mult mai elementar, care nu este nici mental și nici fizic și despre care nu avem nicio concepție.

Nu putem întrevedea o conexiune necesară directă, dacă există vreuna, între durerea fenomenologică și o *stare cerebrală care poate fi descrisă fiziologic mai mult* decât am putea să întrevedem în mod direct conexiunea necesară dintre creșterea temperaturii și a presiunii unui gaz, la volum constant. În ultimul caz descris, necesitatea conexiunii devine clară doar în momentul în care coborâm la nivelul descrierii moleculare: până atunci, aceasta apare doar sub forma unei corelații contingente. În cazul psihofizic, nu putem spune nici dacă există un asemenea nivel de profunzime și nici ce anume ar putea reprezenta el; dar chiar și în cazul în care acesta ar exista, posibilitatea ca durerea să poată fi conectată cu necesitate unei stări cerebrale, la acest nivel aflat în profunzime, nu ne permite să tragem concluzia că durerea ar putea fi analizabilă, în mod direct, în termeni fizici sau chiar în termeni cu o topică neutră.

Chiar dacă ar exista un asemenea nivel de profunzime, este totuși posibil ca accesul la o înțelegere generală a acestui nivel să ne fie permanent blocată. Un astfel de nivel ar avea, simultan, atât aspecte subiective, cât și aspecte obiective și, în vreme ce manifestările fizice obiective ne-ar fi la îndemână, manifestările subiective ar trebui să fie tot atât de variate pe cât sunt de variate organismele conștiente posibile. Nicio ființă, indiferent de tipul ei specific de subiectivitate, nu ar putea să spere să dobândească înțelegerea tuturor acestor potențialități, în vreme ce o înțelegere generală ar depinde de cât de mult poate să surprindă ceea ce am numit conceptul general obiectiv al minții.

6. Panpsihismul și unitatea mentală

Nu doresc să pretind cumva că teoria aspectului dual ar fi perfect inteligibilă și că întrebarea referitoare la validitatea ei este doar una empirică. Deși această teorie prezintă atracția incontestabilă a oferirii unei căi pentru unificarea elementelor radical disparate, care dau naștere problematicii minte-trup, ea păstrează totuși acel iz dezgustător al unui compus sintetizat în laboratoarele metafizicii.

O consecință tulburătoare a unei asemenea teorii o constituie faptul că pare să ne poarte către o formă de panpsihism — de vreme ce proprietățile mentale ale organismului complex trebuie să rezulte din anumite proprietăți ale componentelor sale de bază, combinate în mod adecvat: iar acestea nu pot fi doar simple proprietăți fizice, deoarece combinația lor nu ar da nimic altceva decât alte proprietăți fizice. Dacă orice bucată din Univers care cântărește 200 de livre[16] conține materialul necesar pentru alcătuirea unei persoane și dacă negăm atât reducționismul psihofizic, precum și orice teorie radicală a creației, atunci totul trebuie să dețină proprietăți protomentale[17], chiar și în cazul în care este redus la elementele sale componente.

Care ar putea fi aceste proprietăți și cum ar putea fi ele combinate pentru a forma stările mentale cu care suntem familiarizați? Este destul de dificil de conceput un organism care să dețină nu doar stări mentale, dar și un punct de vedere. Dar ce fel de proprietăți ar putea să aibă atomii (inclusiv cei care alcătuiesc o piatră) pentru a putea fi considerate protomentale și cum s-ar putea combina *oricare* dintre proprietățile constituenților chimici ai creierului pentru a forma ceea ce numim viață mentală?

Problema combinaţiilor şi aparenta ciudăţenie a atribuirii de proprietăţi „mentale" atomilor de carbon sunt aspecte ale aceleiaşi dificultăţi conceptuale. Nu putem, în prezent, înţelege modul în care un eveniment mental ar putea fi compus din nenumărate evenimente protomentale mai mici, după modelul cunoştinţelor despre felul în care mişcarea unui muşchi este compusă dintr-o infinitate de evenimente psihochimice care se produc la nivel molecular. Ne lipseşte concepţia unei relaţionări mentale, făcute între parte şi întreg. Mentalul poate fi divizibil în timp, dar ne este imposibil, în sensul obişnuit al conceptului, să ni-l imaginăm ca fiind divizibil în spaţiu. Însă dacă evenimentele mentale se petrec într-un organism care are o complexitate fizică şi o dimensiune spaţială, atunci aceste evenimente trebuie să aibă anumite părţi care să corespundă, într-un anumit fel, acelor părţi ale organismului în care se petrec, precum şi proceselor organice de care depind diferitele aspecte ale vieţii mentale. Trebuie să poată exista un analog mental pentru volumul şi complexitatea spaţiale.[18]

O minte individuală pare unificată într-un fel ce face dificil de imaginat următorul fapt: tot ceea ce se întâmplă în ea, la un moment dat, pare să fie prezent simultan — prezent, am putea spune, pentru un singur subiect. Bineînţeles, acesta este mai mult un mit, după cum putem constata dacă luăm în considerare distragerile obişnuite, senzaţiile şi gândurile aflate la periferia conştiinţei[19], ca să nu mai vorbim de sindromul deconectării radicale, produs de afecţiunile creierului, care se manifestă prin distrugerea conexiunilor dintre vorbire şi vedere sau dintre vedere şi senzaţiile tactile ale aceleiaşi persoane ori prin deconectarea părţii stângi a câmpului senzorial de cea dreaptă. Însă unitatea conştiinţei, chiar dacă nu este

incompletă, creează probleme teoriei potrivit căreia stările mentale reprezintă stări ale unui lucru atât de complex precum creierul. Panpsihismul nu este decât o manifestare deosebit de surprinzătoare a acestei probleme.

Dacă evenimentele mentale sunt foarte complexe, precum sunt contracțiile musculare, atunci vor avea loc procese microscopice — în secțiuni arbitrar de mici ale creierului — a căror combinație va crea procesele mentale unitare cu care suntem familiarizați. Este imposibil să înțelegem acest lucru chiar și la scara macroscopică a celor doi lobi ai creierului. Atunci când corpul calos al creierului este secționat, funcționarea separată a fiecărui lob pare să producă o viață mentală recognoscibilă. Deși ceea ce se petrece în fiecare jumătate a creierului intact este probabil diferit de ceea ce se petrece atunci când jumătățile sunt separate, este neîndoielnic că natura acestui proces este una cvasimentală. Trebuie să fie ceva care, atunci când este adăugat la ceea ce se petrece în cealaltă jumătate a creierului, constituie o viață mentală în totalitatea sa! Dar ce anume ar putea fi acest lucru? Putem pune aceleași întrebări, indiferent de modul în care alegem să secționăm acest creier. Problema înțelegerii proprietăților protomentale ale componentelor chiar și mai mici ale sistemului nervos central este esențialmente similară acesteia.

Putem înțelege „componentele" unui proces sau ale unei experiențe mentale, la un nivel pur intelectual. Putem analiza un sunet, un gust sau o emoție prin prisma aspectelor lor fenomenologice sau psihologice. Putem analiza câmpul vizual sau senzațiile trupurilor noastre în termeni spațiali adecvați din punct de vedere *fenomenologic*. Însă toate aceste complexități par să se situeze în cadrul

unității subiective. Nu ne putem baza înțelegerea complexității spațiale obiective pe asemenea modele.

Aceasta este o ilustrare a dificultăților atribuirii stărilor mentale unui anumit lucru care are și proprietăți fizice: cum poate avea o entitate mentală și părți fizice? Probabil că întrebarea este bazată pe niște presupuneri false referitoare la relația parte-întreg. Însă mie mi se pare că este, tocmai din cauza imposibilității sale manifeste, una dintre cele mai promițătoare întrebări asupra căreia va trebui să ne concentrăm dacă dorim să generăm idei noi despre problematica minte-trup.

7. *Posibilitatea progresului*

Avem nevoie de ceva care ne lipsește, și anume de o teorie a organismelor conștiente, văzute ca sisteme fizice compuse din elemente chimice, ocupând un spațiu fizic și posedând totodată capacitatea de a-și forma o viziune individuală asupra lumii, iar în anumite cazuri, având chiar capacitatea formării unei conștiințe de sine. Într-un fel pe care nu îl putem înțelege încă, atât mințile, cât și corpurile noastre se trezesc la viață în clipa în care aceste materiale sunt combinate și aranjate în mod corespunzător. Adevărul straniu pare să fie acela că anumite sisteme fizice complexe, generate biologic, precum este cazul fiecăruia dintre noi, au foarte multe proprietăți nonfizice. O teorie integrată a realității trebuie să explice acest lucru, iar eu sunt convins că atunci când (și dacă) vom ajunge vreodată să formulăm o astfel de teorie, probabil că nu mai devreme de secole de-acum înainte, ea ne va transforma concepția pe care o avem despre Univers în cel mai radical mod imaginabil.

Aş putea fi considerat excesiv de pesimist referitor la capacitatea fizicii de a ne oferi o înţelegere deplină a realităţii. Am auzit deseori îndemnul că ar trebui să aşteptăm apariţia unei înţelegeri fizice a minţii, din motive inductive. La urma urmelor, fizica şi chimia au explicat deja foarte multe lucruri — uitaţi-vă doar la succesele recente ale biologiei! Iar noi suntem, fără îndoială, organisme fizice; suntem acum în măsură să oferim explicaţii parţiale pentru ereditate, creştere, metabolism, mişcările muşchilor etc. De ce nu am putea aştepta atunci să vedem ce au de spus fizica şi biochimia despre adevărata natură a minţii?

Exemplele de progres ştiinţific citate anterior sunt impresionante, dar ele nu sunt singurele de acest fel. Cred că un exemplu de alt tip, mai relevant pentru subiectul nostru, poate fi găsit în cadrul fizicii înseşi, în schimbarea care a trebuit să survină pentru a integra fenomenele electromagnetice. Aceasta a transgresat cadrul vechilor concepte şi teorii ale mecanicii, pentru a include acţiunea la distanţă. Electricitatea şi magnetismul nu mai puteau fi analizate în termenii conceptelor mecanice ale materiei aflate în mişcare.

Schimbarea paradigmatică de la Universul lui Newton către Universul lui Maxwell a necesitat construirea unui întreg set de concepte şi teorii — a unor noi tipuri de concepte — proiectate special pentru a descrie şi pentru a explica aceste fenomene nou explorate. Asta nu a însemnat doar aplicarea complexă, precum în cazul biologiei moleculare, a unor principii fundamentale deja cunoscute în mod independent. Biologia moleculară nu depinde de principiile şi de conceptele noi, fundamentale ale fizicii sau ale chimiei, precum este cazul conceptului de câmp. Electrodinamica însă face acest lucru.[20]

După Maxwell au mai existat şi alte revoluţii, iar odată cu Einstein aparenta diviziune dintre tipurile radical diferite de fenomene fizice pare să fie depăşită de un soi de unitate mai profundă. Dar nimic din toate acestea nu s-ar fi întâmplat dacă s-ar fi insistat de comun acord că trebuie să fie posibil ca orice fenomen fizic să poată fi explicat cu ajutorul aceloraşi concepte care sunt adecvate pentru explicarea comportamentului planetelor, al mingilor de biliard, al gazelor şi al lichidelor. Perseverenţa identificării realului cu mecanicul ar fi constituit un obstacol insurmontabil în calea progresului, de vreme ce mecanica reprezintă doar o formă de înţelegere, potrivită doar pentru un subiect anume, care rămâne limitat în ciuda faptului că este universal.

În mod similar, consider că fizica reprezintă doar o anumită formă de înţelegere, adecvată unui subiect mai larg, însă deocamdată limitat. A persista în încercarea de a explica mentalul în termenii unor concepte sau teorii care au fost destinate exclusiv explicării fenomenelor nonmentale este, în virtutea caracteristicilor radical distinctive ale acestei zone de interes, pur şi simplu înapoiat din punct de vedere intelectual şi suicidar din punct de vedere ştiinţific. Diferenţa dintre mental şi fizic este cu mult mai mare decât cea dintre electric şi mecanic. Avem nevoie de unelte intelectuale complet noi, iar reflecţia asupra a ceea ce pare imposibil — cum ar fi generarea mentalului prin recombinarea materiei — ne va forţa, până la urmă, să le creăm.

Este posibil ca rezultatul final al unei asemenea investigaţii să fie o nouă unitate, care nu este reducţionistă. Noi şi toate fiinţele care au un intelect părem a fi compuşi din aceleaşi materiale ca şi restul Universului. Drept pentru care, orice descoperire fundamentală

despre cum se face că avem minți și ce anume sunt acestea cu adevărat, va revela ceva fundamental cu privire la constituenții Universului, privit ca un tot. Cu alte cuvinte, dacă un Maxwell psihologic inventează o teorie generală a minții, ar fi posibil ca un Einstein psihologic să continue cu o teorie care să demonstreze că mentalul și fizicul sunt unul și același lucru. Ceea ce s-ar putea petrece însă doar la sfârșitul unui proces care a început prin recunoașterea faptului că mentalul este ceva complet diferit de lumea fizică pe care am ajuns să o cunoaștem prin intermediul folosirii, cu deosebit succes, a unei forme de înțelegere detașate și obiective. Numai atunci când unicitatea mentalului va fi recunoscută vor putea fi create acele concepte și teorii care să ne permită înțelegerea acestuia. Altfel, suntem în pericol de a ne baza zadarnic pe niște concepte care au fost create să servească alte scopuri și de a amâna nedefinit posibilitatea unificării înțelegerii minții și a trupului.

NOTE

[1] Aproximativ 91 de kilograme. (*n. t.*)

[2] Deși nu este întotdeauna clar ce anume ar trebui să facă parte din teoria aspectului dual, versiuni ale acestei teorii au fost susținute de mai mulți filosofi contemporani, precum: Strawson (1); Hampshire (2); Davidson (2); O'Shaughnessy.

[3] Vezi Wachsberg, Capitolul 1.

[4] Anexa 1, „Despre identitatea personală".

[5] „Despre memorie", Capitolul 4.

[6] Această concluzie este acceptată de Madell. Ceea ce unește toate experiențele mele, afirmă el, este simplul fapt că toate au acea proprietate ireductibilă și neanalizabilă de „a-mi aparține".

[7] Kripke (1); Putnam (1); vezi Searle pentru raționamentul că această opinie nu ar implica o abatere chiar atât de mare de la tradiția

fregeană de analiză a sensului și a referinței pe cât este adesea presupus.

[8] 1 livră = 0.453 kg. (*n. t.*)

[9] 1 inch = 2.54 cm. (*n. t.*)

[10] Cf. Williams (1), p. 44: „Cel puțin în privința sinelui, imaginația este un lucru prea predispus să ne joace feste pentru a ne oferi o modalitate sigură de a înțelege ceea ce este posibil din punct de vedere logic."

[11] Acest termen este enunțat de către Parfit (1) și îl voi folosi aici pentru utilitatea lui, chiar dacă în mult mai elaborata analiză a lui Parfit (2) sunt distinse mai multe opinii nonreducționiste. Vezi p. 210 pentru exemplificare.

[12] Procedeu chirurgical de remediere a stenozei mitrale și a insuficienței mitrale în pericarditele acute sau a unei incizii pe creier făcute pentru tratarea anumitor boli psihiatrice. (*n. t.*)

[13] Parfit (2), secțiunea 87. Anterior, am discutat aceste cazuri în Nagel (2).

[14] Poziția pe care o adopt aici este similară cu cea a lui Mackie, cu excepția faptului că el o recomandă ca pe o reformă conceptuală, aflată în dezacord cu actualul concept al identității personale. El crede, de asemenea, că o reformă suplimentară ar fi necesară, dacă s-ar dovedi că am putea produce clone perfecte din punct de vedere fizic și psihologic ale indivizilor: în acest caz, până și identitatea creierului ar înceta să mai fie una dintre condițiile identității personale. Vezi Mackie (1), pp. 201-203.

[15] Nu am început încă să evoc exhaustivitatea proustiană pe care o au argumentele lui Parfit. Printre alte lucruri, el comentează, în secțiunea 98, pe marginea unor remarci pe care le-am făcut într-o variantă anterioară a textului acelui capitol și la care am renunțat între timp — remarci despre posibile „persoane în serie", ale căror trupuri sunt distruse și replicate în mod regulat. Afirmam în acel moment că această replicare li s-ar putea părea, lor, o formă de supraviețuire, chiar dacă nu și nouă. Drept răspuns, Parfit consideră că alegerea felului de ființe care considerăm că suntem ne aparține — definind în acest sens pe „Phoenix Parfit" drept individul care ar fi el după ce ar supraviețui replicării sale. Aceasta reprezintă o sugestie ingenioasă, numai că trebuie să existe anumite limite obiective în calea libertății de a ne reinventa individualitățile, altfel riscăm golirea de sens a

conceptului. Nu pot învinge moartea identificându-mă drept „Proteus Nagel", ființa care supraviețuiește dacă *oricine* poate supraviețui. De asemenea, „Phoenix Parfit" îmi pare a fi un abuz, chiar dacă unul mai puțin grav, al privilegiului de a putea să-ți alegi propria identitate.

Dar am ajuns acum să cred că, în cazul în care ar fi de origine umanoidă, astfel de persoane în serie ar putea fi induse în eroarea de a crede că pot supraviețui replicării și că, la fel ca noi, ele nu ar fi îndreptățite să se conceapă pe sine ca „Phoenix". (Pentru o dezbatere pe tema unor cazuri din această speță, vezi Shoemaker, secțiunile 10 și 16.)

[16] Peste 90 de kilograme. (*n. t.*)

[17] Acest argument este dezbătut mai pe larg în Nagel (4), Capitolul 13.

[18] Vezi Stanton, pp. 76-79, pentru o discuție pe această temă.

[19] Pentru o teorie cvasispațială complexă cu privire la structura minții, vezi afirmațiile lui O'Shaughnessy, în special Capitolul 14.

[20] Deși a creat teoria câmpurilor electromagnetice, Maxwell însuși credea că aceasta va fi, în ultimă instanță, explicată în termenii mecanicii. Acceptarea câmpurilor electromagnetice drept o caracteristică ireductibilă a realității fizice se produce abia la sfârșitul secolului al XIX-lea, odată cu Lorentz. Vezi P. M. Harman.

IV. Sinele obiectiv

1. A fi cineva

O problemă acută privind subiectivitatea rămâne chiar și după ce punctele de vedere și experiențele subiective au fost admise în lumea reală, după ce am acceptat faptul că lumea este plină cu oameni care au minți, gânduri, sentimente și percepții ce nu pot fi subordonate pe deplin concepției fizice a obiectivității. Această recunoaștere generală păstrează încă o necunoscută, și anume aceea a subiectivității particulare. O lume concepută în acest fel, deși extrem de variată din punctul de vedere al tipurilor de lucruri și al perspectivelor pe care le conține, rămâne totuși lipsită de centru. Ea ne conține pe toți și niciunul dintre noi nu deține vreo poziție metafizică privilegiată. Totuși, fiecare dintre noi, gândind această lume lipsită de centru, este nevoit să admită faptul că un lucru deosebit de important pare să fi fost omis din descrierea sa: fiecare persoană din această lume este ea însăși.

Ce fel de fapt este acesta? Ce fel de fapt este acela — dacă este un fapt — că eu sunt Thomas Nagel? Cum *pot* fi eu o anumită persoană?

Această întrebare are de fapt două jumătăți, fiecare dintre acestea corespunzând uneia dintre cele două direcții din care poate fi abordată relația care există între

punctele de vedere obiective și cele subiective. În primul rând, cum ar putea o anumită persoană să fie eu? Luând in considerare o *descrierea completă a lumii, făcută din* niciun punct de vedere particular, în care este inclus fiecare om care există pe Pământ, dintre care unul este Thomas Nagel, pe de o parte pare că ceva a fost omis, ceva absolut esențial rămânând să fie specificat, și anume care dintre toți acești oameni sunt *eu*. Dar pe de altă parte, pare să nu existe loc în această lume lipsită de centru pentru un asemenea fapt suplimentar: lumea privită în ansamblul său, din niciun punct de vedere specific, pare a fi completă într-un fel care exclude astfel de adăugiri; este pur și simplu lumea și toate adevărurile care pot fi spuse despre Thomas Nagel se află deja în această lume. Atunci, prima parte a acestei întrebări devine: cum poate fi adevărat faptul că o anumită persoană, un anume individ, pe numele său Thomas Nagel, care este doar una dintr-atât de multe persoane aflate în această lume des-centrată într-un mod obiectiv, ar putea să fie eu?

Cea de-a doua parte a întrebării este, probabil, mai neobișnuită. Astfel, cum aș putea fi *doar* o persoană anume? Problema pe care o întâmpinăm aici nu o reprezintă faptul că eu sunt o persoană sau alta, ci pur și simplu cum este posibil ca eu să fiu ceva atât de specific precum o anumită persoană din lume — orice persoană. Prima întrebare se naște din aparenta completitudine a descrierii lui Thomas Nagel și a lumii, descriere care nu specifică în vreun fel dacă persoana respectivă este sau nu *eu*. Această a doua întrebare provine din ceva legat de ideea de *eu*. Ar putea să pară că, în ceea ce privește problema a ceea ce sunt eu cu adevărat, orice relație pe care aș putea-o avea cu Thomas Nagel sau cu oricare altă persoană specificată în mod obiectiv trebuie să fie acci-

dentală sau arbitrară. Aş putea să-i ocup corpul lui Thomas Nagel sau aş putea vedea lumea prin ochii săi, dar nu aş putea *fi* Thomas Nagel. Nu pot fi doar o simplă *persoană*. Din acest punct de vedere, poate părea că propoziţia „eu sunt Thomas Nagel", în măsura în care acest lucru este adevărat, nu reprezintă o identitate, ci o propoziţie subiect-predicat. Atâta vreme cât nu v-aţi gândit deja la acest lucru s-ar putea să vi se pară ceva obscur, dar sper să îl pot clarifica în curând.

Cele două jumătăţi ale întrebării corespund celor două direcţii din care poate fi pusă întrebarea: Cum poate Thomas Nagel să fie eu? Cum pot eu să fiu Thomas Nagel? Acestea nu sunt doar întrebări despre mine şi Thomas Nagel, deoarece oricare dintre dumneavoastră le poate pune despre propria sa persoană. Voi vorbi despre acest subiect la persoana întâi, în stilul cartezian menit să-i facă pe ceilalţi a-l înţelege ca aplicându-se lor înşişi, la persoana întâi.

Nu este uşor de digerat faptul că eu sunt conţinut în această lume. Poate părea bizar cum acest Univers des-centrat, în copleşitoarea lui vastitate spaţio-temporală, m-a creat pe mine dintre toţi oamenii pe care ar fi putut să îi creeze — şi m-a creat creându-l pe Thomas Nagel. Niciodată nu a existat un asemenea lucru cum sunt eu, dar, odată cu crearea la un moment dat a unui anumit organism fizic, într-un anumit moment şi loc, apar dintr-o dată *eu*, pentru exact atâta timp cât îmi va supravieţui organismul. În curgerea obiectivă a cosmosului, acest eveniment copleşitor de subiectiv (pentru mine!) abia dacă produce cea mai mică diferenţă. Cum este posibil ca existenţa unui singur membru al unei singure specii să producă asemenea consecinţe remarcabile?

Astfel de întrebări pot să vi se pară de-a dreptul ridicole, chiar dacă le puneți vizavi de propriile persoane, însă ceea ce încerc să evoc aici este un puzzle intuitiv de mare complexitate în încercarea de a vă convinge că există ceva real aici, chiar dacă verbalizarea sa lasă mult de dorit. Există cazuri în care un truc de limbaj poate produce iluzia existenței unei întrebări acolo unde nu există de fapt nicio întrebare, dar nu în acest caz. Putem simți întrebarea dincolo de învelișul ei verbal; marea dificultatea constă însă în formularea ei pentru că încercăm să nu o transformăm în ceva superficial sau în ceva care stimulează răspunsuri care ar părea să fie adecvate formei sale verbale curente, dar care nu ajung cu adevărat în miezul problemei. În filosofie, întrebarea nu este niciodată doar despre ce anume urmează să spunem. Putem atinge acel punct abia după ce am depus un efort considerabil de a exprima și de a trata miezul dilemei. Uimirea că Universul a ajuns să conțină o ființă cu proprietatea unică de a fi eu este un sentiment foarte primitiv.

Permiteți-mi să încep cu ceea ce am indicat a fi prima jumătate a întrebării — cum poate Thomas Nagel să fie *eu*? — deoarece analiza ei ne va conduce în mod natural la cea de-a doua sa jumătate.

Acea concepție a lumii în care pare să nu existe vreun loc pentru mine reprezintă o viziune cu care suntem familiarizați, o viziune pe care oamenii o poartă cu ei aproape tot timpul. Este o concepție prin intermediul căreia lumea este văzută ca fiind ceva care există pur și simplu, din nicio perspectivă sau punct de vedere privilegiat — ceva care există pur și simplu acolo, prin urmare ceva inteligibil din diferite puncte de vedere. Această lume lipsită de centru conține toți indivizii, nu

doar trupurile, dar și mințile fiecăruia dintre ei. Drept pentru care îl include și pe Thomas Nagel, un individ născut la o anumită dată, din anumiți părinți, având o istorie fizică și mentală specifică și care cugetă în acest moment la metafizică.

Include pe toată lumea, indiferent de cum este fiecare dintre acești indivizi, precum și toate proprietățile lor intelectuale și fizice. De fapt, aceasta *este* lumea concepută din niciun punct de referință aflat în interiorul ei. Însă, dacă presupunem că ar fi vorba despre această lume, atunci există ceva care nu poate fi totuși inclus în această concepție lipsită total de perspectivă — faptul că una dintre aceste persoane, Thomas Nagel, este locul conștiinței mele, punctul de vedere din care observ și acționez în lume.

Acest lucru pare să constituie un adevăr suplimentar, care nu poate fi negat și care trebuie adăugat celei mai detaliate descrieri a istoriei personale, a experiențelor și a trăsăturilor lui Thomas Nagel. Cu toate acestea, pare să nu existe nicio altă modalitate de a-l exprima decât vorbind despre mine sau despre conștiința mea; astfel, el pare a fi un adevăr ce poate fi enunțat sau înțeles numai din perspectiva mea, la persoana întâi. Prin urmare, pare să fie ceva pentru care nu există loc în această lume concepută ca existând pur și simplu și lipsită de centru.

Dacă presupunem că „a fi eu“ înseamnă orice proprietate obiectivă, indiferent de persoana lui Thomas Nagel sau orice relație a acestei persoane cu ceva diferit, atunci temelia acestei supoziții se dărâmă instantaneu. Ne vedem nevoiți să includem acea proprietate sau tip de relație în concepția obiectivă a lumii care-l include pe Thomas Nagel. Dar imediat ce aceasta a devenit un aspect al persoanei obiective numită Thomas Nagel, voi putea

întreba din nou: care dintre aceste persoane sunt eu? Răspunsul va revela detalii suplimentare. Niciun fapt suplimentar, care poate fi exprimat într-un alt fel decât la persoana întâi, nu va reuși să facă acest lucru; indiferent de gradul de completitudine al concepției despre această lume lipsită de centru, faptul că eu sunt Thomas Nagel va fi omis. Pare să nu existe loc pentru el într-o asemenea concepție.

Numai că, în acest caz, pare să nu mai existe loc pentru el în lume. Atunci când concepem lumea ca fiind lipsită de centru, o concepem așa cum este ea. Nefiind un solipsist, nu cred că acest punct de vedere din care privesc eu lumea *este* cu adevărat perspectiva realității. Perspectiva mea reprezintă doar unul dintre multele puncte de vedere din care poate fi privită lumea. Concepția unei lumi lipsite de centru trebuie să includă pe fiecare dintre nenumăratele subiecte ale conștiinței, aflate cam pe același eșalon valoric — chiar dacă unii ar putea vedea lumea mai clar decât o văd alții. Astfel, ceea ce este lăsat în afara acestei concepții des-centrate — presupusul fapt că eu sunt Thomas Nagel — pare, mai degrabă, să fie ceva pentru care nu există vreun loc în lume, decât ceva care nu poate fi inclus într-o mod special de a o descrie sau concepe. Lumea nu poate conține fapte ireductibile, la persoana întâi. Dar, în cazul în care acest lucru ar fi posibil, atunci nu se va putea spune că această concepție des-centrată a lumii ar omite ceva, în ultimă instanță. Ea include totul și pe toată lumea, iar ceea ce omite, nu există ca să poată fi omis. Ceea ce este omis trebuie să existe, iar dacă lumea, în ansamblul său, nu deține vreun anumit punct de vedere, cum ar putea atunci un locuitor al acestei planete să dețină acea proprietate specială care îl face să fie *eu*? Pare că am de-a face cu un fapt privitor la lume sau la Thomas Nagel, care trebuie atât să existe (altfel

lucrurile care sunt așa cum sunt ar fi incomplete fără acesta), dar trebuie și să nu existe (deoarece lucrurile care sunt așa cum sunt nu îl pot include).

În cazul în care această problemă poate fi rezolvată, soluția trebuie să armonizeze concepția obiectivă asupra lumii cu cea subiectivă. Acest lucru ar necesita o interpretare a ireductibilului adevăr la persoana întâi potrivit căruia Thomas Nagel sunt eu, precum și o anumită dezvoltare a concepției des-centrate asupra lumii, care să permită o asemenea interpretare. Dacă faptul că eu sunt Thomas Nagel nu se referă la lumea lipsită de centru, atunci ar trebui să putem spune la ce altceva se referă, deoarece el pare nu doar adevărat, ci și important. Într-adevăr, pare a fi unul dintre cele mai fundamentale lucruri care pot fi spuse despre lume. Voi aduce argumente că acest fapt oferă un exemplu clar al imposibilității de a omite deicticele[1] dintr-o concepție completă asupra lumii și că el dezvăluie ceva despre fiecare dintre noi.[2]

2. *Un diagnostic semantic*

Explicarea conținutului gândirii și a adevărului ei fără a o trivializa definitiv constituie o provocare. Cred însă că acest lucru poate fi realizat. Dar, mai întâi, este necesar să ne debarasăm de o obiecție. Poate fi susținut că enunțul *eu sunt Thomas Nagel* este lipsit, de fapt, de orice semnificație atunci când se înfățișează ca expresie a unei gândiri filosofice și că singura cugetare pe care ar putea-o exprima este cel puțin banală, dacă nu de-a dreptul trivială: în afara unei simple chestiuni de semantică, nu pare să existe nicio problemă remarcabilă aici. Voi examina îndeaproape această pretenție minimalizatoare

înainte de a oferi o descriere pozitivă, deoarece asta ne va ajuta să descoperim particularitățile distinctive ale gândirii filosofice despre localizarea sinelui și felul în care aceasta transcende semantica banală a persoanei întâi.[3]

Obiecția este următoarea. Numai cineva care înțelege greșit logica persoanei întâi ar putea crede că enunțul *eu sunt Thomas Nagel* reprezintă un adevăr important ce nu poate fi enunțat fără ajutorul persoanei întâi. Atunci când analizăm felul în care este folosit acest aranjament de cuvinte observăm că, deși acesta constituie o declarație de un tip special, el nu enunță niciun adevăr special — deoarece depinde de anumite condiții de adevăr perfect exprimabile fără să necesite folosirea deicticelor.

Declarația *eu sunt Thomas Nagel* este adevărată dacă și numai dacă este rostită de Thomas Nagel. Declarația *astăzi este marți* este adevărată dacă și numai dacă este rostită într-o zi de marți. Pentru a înțelege modul de operare al unor astfel de enunțuri este necesar doar ca ele să fie plasate într-un context de rostire al unei concepții total des-centrate asupra lumii; atunci vom putea observa faptul că semnificația și adevărul lor nu depind de existența unor „factori" suplimentari, care pot fi exprimați doar la persoana întâi (sau la timpul prezent) și care par într-un mod misterios să fie aspecte esențiale ale unei lumi din care sunt însă complet excluse. Sensul unor asemenea enunțuri necesită doar ca lumea să conțină oameni obișnuiți, ca și Thomas Nagel, care folosește persoana întâi în mod obișnuit. Sensul lor nu este același cu cel al enunțurilor la persoana a treia, care exprimă condițiile lor de adevăr, deoarece adevărul lor depinde de persoana care le face. Ele nu pot fi *substituite* de analize făcute la persoana a treia. Însă faptele care le fac să fie

adevărate sau false sunt exprimabile prin asemenea enunţuri la persoana a treia.

Din această perspectivă, lumea este într-adevăr acea lume lipsită de centru şi se poate vorbi şi cugeta despre ea din interiorul său, parţial prin intermediul unor deictice, precum este cazul lui „eu", care ajută la formarea unor enunţuri ale căror condiţii de adevăr depind de contextul în care sunt enunţate — un context care este, la rândul lui, perfect înglobat în concepţia unei lumi lipsite de centru. Tot ce se referă la folosirea persoanei întâi poate fi analizat fără să fie necesar să folosim persoana întâi. Acest punct, a cărui generalizare este totală, oferă un răspuns simplu întrebării noastre referitoare la tipul de adevăr pe care îl reprezintă faptul că una dintre persoanele lumii, Thomas Nagel, sunt eu. Ei bine, aici avem de-a face cu un adevăr mai degrabă minimalist: declaraţia *eu sunt Thomas Nagel* este adevărată, într-un mod automat şi neinteresant atâta vreme cât ea este făcută de Thomas Nagel. În momentul în care reuşim să înţelegem logica acestui argument, orice întrebare suplimentară privitoare la sensul ei devine inutilă.

Ceea ce îl face, la primă vedere, să pară că exprimă un lucru suplimentar şi misterios despre lume este tocmai imposibilitatea traducerii acestui enunţ într-unul care să nu-l includă pe *eu* (sau orice altă expresie deictică) în formularea sa. Traducerea aproximativă a unui asemenea enunţ ar putea fi „persoana care face acest enunţ este Thomas Nagel", numai că şi atunci ne rămâne deicticul „acest enunţ", precum şi relaţia *sa* cu lumea lipsită de centru. Ceea ce doresc să subliniez aici este faptul că aceste deictice sunt, în general, imposibil de tradus în termeni obiectivi, din pricina faptului că sunt folosite tocmai pentru a face referire la persoane, lucruri, locuri

și timpi ai unei poziționări oarecare în interiorul lumii, fără să depindă de cunoștințele obiective ale utilizatorului despre respectiva poziționare. Este evident că un enunț al cărui adevăr depinde de contextul în care a fost rostit nu poate fi tradus într-unul al cărui adevăr este independent de context.

Acest lucru nu poate fi însă folosit la „fabricarea" unui mister metafizic. „Eu sunt Thomas Nagel" pare să declare un adevăr suplimentar despre lume doar pentru că nu sunt nevoit să știu cine sunt ca să îl atribui pe „eu" lui Thomas Nagel. Aceasta este o exemplificare a regulii generale potrivit căreia un vorbitor îl poate folosi pe *eu* pentru a face referire la propria persoană, fără a ști, în mod obiectiv, cine este el cu adevărat. Acest lucru nu poate însă constitui cine știe ce adevăr profund despre Univers.

Obiecția pe care o am față de acest diagnostic semantic este că el nu face problema să dispară.

Ar trebui să constituie un semn că ceva nu este în regulă cu argumentul potrivit căruia argumentul semantic corespondent despre „acum" nu poate dezamorsa confuzia pe care o încearcă o anumită persoană confruntată cu întrebarea ce fel de fapt este acela că un anumit timp de pe scara temporală este cel prezent. Condițiile de adevăr referitoare la timpii verbelor în care este formulat un enunț pot fi redate în termeni atemporali din punct de vedere gramatical, însă acest lucru nu înlătură sentimentul că o asemenea descriere a istoriei lumii, enunțată în termeni atemporali din punct de vedere gramatical (incluzând aici descrierea enunțurilor temporale din punct de vedere gramatical pe care le fac oamenii, precum și pe cea a valorilor lor de adevăr) este esențialmente incompletă, din cauză că nu ne indică, din

timpii la care se face referire, care *este* timpul prezent. În mod similar, posibilitatea de a atribui anumite condiţii impersonale de adevăr unor enunţuri la persoana întâi nu ne permite să formulăm enunţurile respective fără să folosim persoana întâi. Întrebarea crucială care se naşte aici este dacă eliminarea acestui enunţ la persoana întâi în favoarea condiţiilor lui impersonale de adevăr creează sau nu vreo breşă semnificativă în concepţia pe care o avem despre lume. Personal, înclin să cred că face acest lucru.

Nu este nimic greşit, în sine, în descrierea semantică a lui *eu* ca deictic ca oricare altul, cu toate că această descriere nu exclude totuşi posibilitatea unor diferenţe de opinie cu privire la detaliile sale. Este ceea ce arată felul în care funcţionează persoana întâi în comunicarea obişnuită, aşa cum se întâmplă atunci când cineva întreabă, „Cine este posesorul Ford-ului albastru cu numere de înmatriculare din New Jersey, care se află parcat în faţa aleii mele?", la care răspundeţi „Eu sunt", sau atunci când cineva întreabă „Care dintre voi este Thomas Nagel?", la care eu răspund „Eu sunt acela". Nu avem niciun motiv să credem că astfel de enunţuri ar exprima vreun lucru remarcabil: anumite fapte obiective obişnuite despre vorbitor le fac să fie adevărate sau false. După cum nici nu există vreun lucru special care să contribuie la *producerea* unor asemenea enunţuri. Sunt doar banale declaraţii produse de indivizi obişnuiţi, la fel cum este şi Thomas Nagel.

Însă nimic din toate acestea nu explică şi nici nu exorcizează gândul cu totul diferit care îmi vine în minte atunci când, privind la această lume plină de oameni care spun „Sunt posesorul acelei maşini" sau „Sunt nevasta acelui bărbat" îmi spun că, dintre toţi oamenii din această lume lipsită de centru, cel care sunt

eu este Thomas Nagel: acest subiect gânditor consideră lumea prin intermediul persoanei Thomas Nagel. Atunci când Thomas Nagel îi spune unei persoane pe care a întâlnit-o la o recepție, „Bună, sunt Thomas Nagel", nu acesta este gândul pe care el îl comunică interlocutorului său. Enunțuri obișnuite, la persoana întâi, precum „Bună, sunt Thomas Nagel" sau „Sunt posesorul acelei mașini", transmit un gen de informație pe care alții îl pot exprima la persoana a treia, deși acestea nu sunt sinonime cu enunțurile corespunzătoare făcute la persoana a treia. Dar chiar și atunci când toate aceste informații publice referitoare la persoana Thomas Nagel au fost incluse într-o concepție obiectivă, gândul adițional că Thomas Nagel sunt *eu* pare să adauge, în mod evident, un conținut suplimentar. Și important e faptul că acest conținut este surprinzător.

În vreme ce obiecția semantică nu diagnostichează problema în așa fel încât să o elimine, ea sugerează totuși faptul că soluția ar trebui să fie, într-un anumit sens, o soluție generală. Percepția care dă naștere acestei probleme poate fi exprimată la persoana întâi de către oricine, nu doar de mine, drept pentru care folosirea lui *eu* trebuie să fie guvernată aici de niște condiții semantice suficient de generale încât să fie aplicabile oricărei persoane care ar putea avea acest gând: prima mea înțelegere a lui poate să depindă de aplicarea la propriul meu caz, dar, într-un anumit sens, sunt totodată capabil să înțeleg și care ar fi semnificația dată de altcineva care ar folosi-o. Ar trebui, de aceea, să fim capabili să comunicăm ceva despre conținutul acestui enunț la persoana întâi care să poată fi înțeles și de alții. Avem nevoie de un analog al conținutului informațional al enunțurilor obișnuite, făcute la persoana întâi, în cazul

în care dorim să explicăm de ce „eu sunt Thomas Nagel" nu pare să spună despre lume decât simplul fapt că vorbitorul se numește Thomas Nagel. Aceasta necesită o descriere specifică a felului în care cuvântul *eu* este folosit ca referent pentru a exprima gândirea filozofică.

3. *O perspectivă lipsită de centru*

Pentru explicarea formei speciale a referinței lui *eu*, în cazul de față, va trebui să revenim la ceea ce consideram anterior a fi drept cea de-a doua parte a întrebării, mai precis, jumătatea care nu întreabă cum poate o anumită persoană, Thomas Nagel, să fie *eu*, ci, mai degrabă, întreabă cum de pot eu fi ceva atât de specific pe cât este o anumită persoană (Thomas Nagel, în cazul de față). Cum poate fi asta ceva uimitor? Ce altceva aș putea fi eu în afara unei anumite persoane?

Ca primă explicație, am putea spune că este uimitor deoarece faptul că eu sunt Thomas Nagel pare accidental, iar identitatea mea nu poate fi accidentală. În privința a ceea ce sunt eu în mod esențial, s-ar părea că eu *se întâmplă* doar să fiu acea persoană identificabilă public, Thomas Nagel — ca și cum ceea ce eu reprezint cu adevărat, acest subiect conștient, ar putea să vadă la fel de bine lumea din perspectiva unei persoane diferite. Adevăratul *eu* îl ocupă, ca să mă exprim așa, pe Thomas Nagel; sau, altfel spus, acea persoană identificabilă public cu numele de Thomas Nagel îl conține pe adevăratul *eu*. Astfel, dintr-un punct de vedere pur obiectiv, conexiunea pe care o am cu Thomas Nagel pare să fie arbitrară.

Pentru a ajunge la această idee, am să încep prin a considera, de undeva de nicăieri, lumea ca un tot unitar, iar în aceste oceane de spaţiu şi timp Thomas Nagel este *doar o persoană printre multe altele. Adoptarea acestui* punct de vedere impersonal are darul de a produce în mine un sentiment de completă detaşare faţă de Thomas Nagel, care este astfel redus la o interferenţă de moment, pe ecranul pe care este proiectată această transmisie cosmică. Cum aş putea eu, cel care se gândeşte la întregul Univers des-centrat, să fiu ceva atât de specific precum *acest* lucru: această măruntă creatură, lipsită de orice importanţă, care există într-o infimă bucăţică de spaţiu-timp şi care posedă o organizare fizică definită — deşi în niciun caz, universală? Cum pot fi ceva atât de *mic*, de *concret* şi de *specific*?

Sunt conştient de faptul că acest lucru poate părea o megalomanie metafizică total lipsită de ruşine. Doar să fiu Thomas Nagel nu îmi este de ajuns: trebuie să mă întruchipez într-un arhetip al sufletului universal, călătorind prin lume deghizat în straie umile. În apărarea mea, pot însă pleda că aceeaşi cugetare este disponibilă oricui doreşte să o facă. Sunteţi cu toţii subiecte ale Universului des-centrat, iar simpla identitate umană sau marţiană ar trebui să vi se pară arbitrară. Nu afirm că eu aş fi, în mod individual, subiectul Universului: doar că eu sunt *un* subiect care are potenţialul de a deţine o concepţie despre Universul des-centrat, în care Thomas Nagel este doar un fir de praf cosmic lipsit de semnificaţie, care ar fi putut la fel de bine să nu fi existat vreodată. Sinele care pare a fi incapabil de a fi cineva anume este sinele care percepe lumea mai degrabă din afară, decât dintr-un punct de vedere aflat în interiorul acestei lumi. Însă nu trebuie să existe doar un asemenea sine.

Imaginea este următoarea. Esențialmente, eu nu dețin niciun punct de vedere personal, ci percep lumea ca pe o entitate des-centrată. Întâmplarea face ca eu să văd, în mod obișnuit, lumea dintr-o anumită perspectivă folosind ochii, persoana și viața de zi cu zi a lui Thomas Nagel ca pe un soi de fereastră. Însă experiențele și perspectiva lui Thomas Nagel, care îmi sunt oferite în mod direct, nu reprezintă punctul de vedere al sinelui adevărat, deoarece sinele adevărat nu deține niciun punct de vedere și îl include în concepția lui despre lumea fără centru pe Thomas Nagel și perspectiva lui printre conținuturile acestei lumi. Tocmai acest aspect al sinelui intră în discuție atunci când privesc lumea în ansamblul său și îmi pun întrebările: „Cum poate Thomas Nagel să fie eu?" și „Cum pot eu fi Thomas Nagel?" Iată ceea ce dă problematicii filosofice a localizării sinelui conținutul ei ciudat.

Prima descriere a acestei probleme trebuie să fie însă modificată. Pentru evocarea acestei probleme, am vorbit la modul general despre „adevăratul" sine și esența sa, cu toate că în capitolul anterior am afirmat că ne este imposibil să descoperim a priori esența naturii noastre — care ar putea include trăsături ce nu fac parte din concepția pe care o avem despre noi înșine. Faptul că imaginația mea pare să fie capabilă să detașeze acest sine obiectiv sau lipsit de perspectivă de Thomas Nagel nu arată că ar reprezenta vreun lucru distinct, după cum nu arată nici faptul că nimic altceva privitor la Thomas Nagel mi-ar aparține, în mod esențial. Nu arată, după cum pare să fie cazul la prima vedere, nici că o conexiune între mine și Thomas Nagel este accidentală. Ceea ce arată, însă, este faptul că ceva esențial despre mine nu are nicio legătură cu perspectiva mea sau cu poziția mea în

lume. Acest aspect este cel pe care doresc să îl examinez mai îndeaproape.

Cum aş putea face oare să abstractizez sinele obiectiv de persoana lui Thomas Nagel? Prin analizarea experienţelor individuale ale persoanei respective ca date din care să poată fi construită o imagine obiectivă. Îl arunc pe Thomas Nagel în lume ca pe un lucru care interacţionează cu restul ei, după care întreb cum arată lumea privită fără să deţii vreun punct de vedere, în aşa fel încât să-i apară lui în felul în care el o priveşte, din punctul său de vedere. În acest scop, relaţia mea specială cu Thomas Nagel este irelevantă. Deşi recepţionez direct informaţia pe care o generează punctul lui de vedere, încerc să o tratez în scopul construirii unei imagini obiective exact aşa cum aş face-o în cazul în care informaţia mi-ar parveni într-un mod indirect. Nu îi ofer niciun statut privilegiat prin comparaţie cu alte puncte de vedere.[4]

Aceasta este, desigur, o idealizare. O mare parte a concepţiei mele despre lume provine direct din informaţia pe care Thomas Nagel mi-o furnizează. Am fost aşadar nevoit să mă bazez în mare măsură pe experienţa, pe limbajul şi pe educaţia lui Thomas Nagel şi de aceea nu supun, în mod constant, filtrului unei analize detaşate fiecare dintre convingerile preteoretice pe care le exprimă. Dar ceea ce încerc să fac, la modul general, cu perspectiva sa asupra lumii este exact acelaşi lucru pe care l-aş putea face în cazul în care această informaţie mi-ar parveni de undeva de la mii şi mii de kilometri depărtare, nu pompată direct în simţurile mele, ci venită din afară.

Sinele obiectiv ar trebui să fie în măsură să asimileze experienţe din orice punct de vedere. Le receptează în mod direct pe cele ale lui Thomas Nagel, de fapt, însă le tratează în mod egal atât pe cele pe care le receptează

direct, cât și pe cele despre care află doar în mod indirect. În privința esenței naturii sale, și-ar putea baza perspectiva pe care o are asupra lumii pe un set de experiențe diferite de cele ale lui Thomas Nagel sau chiar pe unul care provine direct dintr-o perspectivă din interiorul lumii, de vreme ce în sine însuși nu deține nicio astfel de perspectivă. Este subiectul lipsit de perspectivă care construiește o concepție des-centrată asupra lumii asamblând toate perspectivele asupra conținutului lumii respective.

Să presupunem că toți nervii care trimit informații senzoriale către creierul meu ar fi secționați, însă eu aș fi cumva ținut în viață respirând, fiind hrănit și rămânând conștient. Să mai presupunem că ar fi posibil ca unele experiențe auditive și vizuale să fie totuși produse în creierul meu, nu prin stimuli de lumină și sunet, ci prin stimularea directă a nervilor mei, în așa fel încât eu să pot fi hrănit cu informații, exprimate în cuvinte și imagini, despre ceea ce se petrece în lume, despre ceea ce văd și aud alte persoane și așa mai departe. În acest fel aș putea beneficia de o concepție despre lume lipsită de orice perspectivă asupra ei. Chiar dacă aș avea o imagine asupra ei, nu aș putea să o privesc din poziția în care m-aș afla. Ar putea chiar fi spus că, în sensul în care eu sunt Thomas Nagel în acest moment, în circumstanțe descrise mai sus nu s-ar putea spune că sunt cineva.[5]

Judecând după felul în care stau lucrurile, sinele obiectiv reprezintă doar o parte a punctului de vedere pe care îl deține orice persoană obișnuită, iar obiectivitatea sa este dezvoltată în grade diferite la persoane diferite și în etape diferite de viață și de civilizație. Am discutat deja anumite aspecte ale acestui gen de dezvoltare. Pasul fundamental care-i dă viață nu este unul complicat și nici nu necesită teorii științifice avansate: este pur și simplu un

pas prin care lumea este concepută ca un loc în care este inclusă persoana care sunt eu, la fel cum sunt incluse toate elementele sale componente — cu alte cuvinte, mă concep din afara mea. Ceea ce înseamnă că pot lăsa de o parte perspectiva rămasă neexaminată a acelei persoane care înclinam să cred că sunt. Următorul pas îl constituie conceperea tuturor punctelor de vedere şi a experienţelor persoanei respective, precum şi ale altor persoane aparţinând acestei specii, în scopul considerării lumii ca pe un loc în care aceste fenomene sunt produse prin intermediul interacţiunii dintre aceste fiinţe cu alte lucruri. Acesta reprezintă începutul demersului ştiinţific. Şi din nou eu sunt acela care a făcut acest pas înapoi, nu atât dintr-un punct de vedere individual, cât mai ales dintr-un punct de vedere specific.

Deoarece o perspectivă des-centrată a lumii reprezintă una asupra căreia diferite persoane pot să conveargă, există o conexiune strânsă între obiectivitate şi intersubiectivitate. Plasându-l pe Thomas Nagel împreună cu restul lumii urmăresc structurarea unei concepţii despre el şi despre perspectiva lui pe care ar putea-o împărtăşi alte persoane. În această primă etapă, intersubiectivitatea este încă pe deplin umanizată, lăsând obiectivităţii un spaţiu ale cărui limite sunt potrivit de restrânse. Această concepţie este una pe care doar alţi oameni o pot împărtăşi. Dar în momentul în care această perspectivă general umană este pusă într-o poziţie din care ea poate fi reintegrată în lume, punctul de vedere din care se poate realiza acest lucru trebuie să fie unul cu mult mai abstract, în aşa fel încât să necesite găsirea în noi a capacităţii de a privi lumea din perspectiva specifică din care ar putea-o abstractiza nişte fiinţe foarte diferite de noi. Urmărirea obiectivităţii necesită cultivarea unui

sine universal și obiectiv mai degrabă auster. În timp ce nu o putem steriliza complet de o anumită perspectivă umană și de o anumită etapă istorică, ea reprezintă o direcție a unei potențiale dezvoltări către o concepție universală, care să se distanțeze de una locală, limitată.

Sinele obiectiv pe care îl descopăr observând lumea prin Thomas Nagel nu este unic: fiecare dintre dumneavoastră are unul. Sau, poate, ar trebui să spun că fiecare dintre dumneavoastră este unul, deoarece sinele obiectiv nu reprezintă o entitate distinctă. Fiecare dintre noi, atunci, dincolo de faptul că este o persoană obișnuită, este un anume sine obiectiv, subiect al unei concepții lipsite de perspectivă asupra realității.

Putem da seamă de conținutul cugetării filosofice „eu sunt Thomas Nagel" dacă înțelegem că *eu* se referă la mine, în calitatea mea de subiect al concepției impersonale a lumii care îl conține în ea pe Thomas Nagel. Referința rămâne încă esențialmente deictică și ea nu poate fi eliminată în favoarea vreunei descrieri obiective, însă ideea evită trivialitatea deoarece depinde de faptul că această concepție impersonală a lumii, chiar dacă nu îi conferă vreo poziție privilegiată lui Thomas Nagel, este asociată cu și dezvoltată din perspectiva lui Thomas Nagel.

Acest lucru explică totodată senzația de uimire ce face parte din cugetarea filosofică — un sentiment ciudat că sunt și nu sunt pivotul Universului. Mă văd pe mine în calitate de subiect sau centru atunci când concep Universul — care îl include în el pe Thomas Nagel — în termeni pur obiectivi, identificându-mă astfel drept un sine obiectiv care reprezintă subiectul acestei concepții mai degrabă decât orice altceva care ar aparține sferei sale, cum ar fi un organism fizic, ocupantul unei anumite

poziții în spațiu și timp sau poate subiectul unei perspective individuale aflate în interiorul lumii. Dar, în același timp, eu sunt Thomas Nagel, iar lumea nu este lumea lui Thomas Nagel: el nu reprezintă subiectul ei. El este doar unul dintre oamenii care se află în interiorul ei, iar niciunul dintre aceștia nu îi este centru sau punct focal. Așa că sunt concomitent atât vectorul logic al unei concepții obiective asupra lumii, cât și o ființă anume care există pe lume, fără să ocupe în ea vreo poziție centrală.

Acest lucru explică modul în care gândul „Eu sunt Thomas Nagel" poate avea un conținut lipsit de trivialitate și, într-adevăr, aproape la fel de remarcabil pe cât pare la prima vedere. Deși nu traduce acest gând într-unul despre lumea concepută în mod obiectiv, ea identifică totuși un fapt obiectiv corespunzător acestui gând, care explică modul în care ea poate avea un conținut suficient de interesant încât să-i justifice „savoarea" filosofică. Deoarece Thomas Nagel posedă sau chiar *este* un sine obiectiv, atunci pot stabili o relație de identitate referindu-mă deictic la mine însumi, din acest punct de vedere ca „eu" și, pe de altă parte, din punctul de vedere obiectiv al persoanei identificabile public care poartă numele de Thomas Nagel — și pot face ambele referiri din unicul punct de vedere al posesorului unei concepții obiective asupra lumii care-l include pe Thomas Nagel în ea. Această concepție nu implică nimic despre cine ar putea fi subiectul ei și nici măcar că el există înăuntrul lumii descrise astfel. În ce privește conținutul perspectivei obiective, aceasta ar putea fi aceea a unei lumi în care *eu*, subiectul acesteia, nu am existat cândva și nici nu voi exista vreodată. Dar odată ce această concepție obiectivă *are* un subiect, posibilitatea prezenței sale în lume există și îmi permite să unific perspectiva

subiectivă cu cea obiectivă. Până în momentul unificării lor în acest mod, concepția pur obiectivă va omite să includă ceva care este nu doar adevărat, ci și remarcabil.

Alte forme de referire la sine nu creează același impact. M-aș putea localiza în lume în diferite feluri: de exemplu, aș putea gândi, „Această mahmureală este mahmureala lui Thomas Nagel". Această declarație unifică perspectiva subiectivă cu cea obiectivă, însă nu explică importanța și ciudățenia care însoțesc înțelegerea filosofică a faptului că eu sunt Thomas Nagel. Acel „eu" trebuie să facă referire în virtutea unui lucru care este cu mult mai important și a cărui includere în lume nu este imediat evidentă, iar sinele obiectiv este potrivit acestui rol.

Această problemă are ceva în comun cu alte probleme referitoare la declarații informative privind identitatea, care nu pot fi explicate cu ușurință în termenii unor fapte despre lume. Ce fel de fenomen este acela că, de exemplu, Hesperus înseamnă fosfor sau că apa este H_2O? Dacă acestea sunt identități, iar termenii lor nu reprezintă descrieri distincte, ci indicatori rigizi (Vezi Kripke (1)), ele par să corespundă numai „faptului" că Venus este identică cu ea însăși sau că apa este lichidul care este. Pentru a explica motivul pentru care asemenea declarații nu reprezintă ceva trivial este necesar să oferim o descriere a modului în care termenii fac referire — o descriere a diferitelor tipuri de relații pe care le întreținem cu lucrurile despre care vorbim pentru a putea judeca semnificația unor astfel de declarații. Există teorii rivale despre aceste lucruri, însă fiecare încearcă să ne pună într-o relație care să fie inteligibilă în mod obiectiv vizavi de lucrurile luate în discuție.

Cugetarea „eu sunt Thomas Nagel" prezintă o problemă similară, cu toate că aici sarcina nu o reprezintă explicarea relațiilor mele duale de referință față de ceva din exterior, ci mai degrabă explicarea relațiilor mele duale de referință cu lumea întreagă. Într-un anumit fel, avem aici două forme de referință la Thomas Nagel și referința la persoana întâi va trebui astfel explicată, în acest context filosofic, încât ideea să nu fie trivializată. Ceea ce se întâmplă atunci când consider lumea în mod obiectiv este tocmai faptul că un anumit aspect al identității mele, care fusese ascuns anterior și care produce acel sentiment de detașare față de lume, devine proeminent. Este atunci uimitor că eu sunt de fapt anexat acesteia, la orice moment dat în timp. Conținutul gândului „eu sunt Thomas Nagel" poate fi înțeles odată ce concepția obiectivă devine de sine stătătoare, reperând subiectul care îl formează într-un anumit loc din lumea pe care această concepție o înglobează.

Sinele obiectiv reprezintă singurul aspect semnificativ sub care mă pot referi la propria mea persoană și care este hrănit doar de concepția obiectivă a lumii — deoarece reprezintă subiectul concepției respective. Și este singurul meu aspect care poate părea, la prima vedere, doar în mod accidental conectat cu perspectiva pe care o deține Thomas Nagel — un sine care consideră lumea *prin* perspectiva sa. Cred că posibilitatea oferită de acest concept al localizării de sine revelează ceva despre noi toți, și nu doar despre cei care consideră că acest lucru este remarcabil.

Ceea ce dezvăluie acest lucru nu reprezintă doar o formă particulară de autoreferință, ci un aspect privitor la ceea ce suntem noi cu adevărat. Sinele obiectiv funcționează într-un mod suficient de independent, încât să

poată beneficia de autonomie totală. Se angrenează în tot felul de forme de detaşare şi de opoziţie faţă de noi ceilalţi, fiind capabil să se dezvolte autonom. În capitolele următoare voi vorbi uneori despre el ca şi cum ar constitui o parte distinctă a minţii. Deşi nu ar trebui să-i fie dată o interpretare metafizică, acest mod de vorbire nu este complet inocent. Într-un anumit fel, consider că aceeaşi facultate, sau aspect personal, este implicată în funcţiile variate ale obiectivităţii şi cred că este ceva real. Indiferent cum am ajuns la ea şi indiferent cât de incomplet i-am fi dezvoltat posibilităţile, ea ne poziţionează atât înăuntrul, cât şi în afara lumii, oferindu-ne posibilitatea transcendenţei care, la rândul ei, ne creează acele dificultăţi majore de reintegrare. Reconcilierea acestor două aspecte ale propriei noastre persoane este o sarcină filosofică primară a vieţii umane — probabil a oricărui fel de viaţă inteligentă.

Existenţa capacităţii noastre obiective nu pare să fie explicabilă în termenii unui lucru fundamental — nu pare să fie reductibilă la operaţii mentale mai simple, mai reactive şi în acelaşi timp mai puţin creatoare. În ultimă instanţă, vom putea vedea că mintea umană este cu mult mai puternică decât este nevoie ca să adăpostească perspectiva unui receptor şi agent uman individual, aflat undeva în lume. Acesta nu va putea doar formula concepţia unei realităţi mai obiective, ci va putea să şi completeze această concepţie printr-o serie progresivă de paşi obiectivi care au dus deja mult mai departe decât s-ar părea. Ea va permite indivizilor care pornesc din puncte de vedere diferite să converagă asupra unor concepţii care vor putea fi universal împărtăşite. În cele ce urmează, nu voi încerca să justific existenţa sinelui obiectiv, ci voi explora modul său de

funcţionare în domenii variate, oprindu-mă să dezbat câteva dintre problemele pe care le creează.

NOTE

[1] Deixisul reprezintă o preocupare recentă a lingvisticii, mai precis un aspect fundamental al organizării pragmatice a discursului (Levinson, 1983, p. 284). Deicticele reprezintă un grup de forme prin intermediul cărora sunt înglobate și gramaticalizate trăsăturile contextului comunicativ, care reflectă în mod direct relaţia dintre structura limbii și circumstanţele comunicării și care fac în mod indubitabil parte din sfera de preocupări a pragmaticii. (*n. t.*)

[2] Merită menţionat faptul că această problemă este similară în forma sa problematicii realităţii timpului. Nu există niciun loc într-o descriere total obiectivă a lumii pentru identificarea unui moment anume, cum ar fi cel prezent. Ordinea temporală a evenimentelor poate fi descrisă din afara oricărui punct de vedere particular din interiorul lumii, nu însă și plasarea lor într-un moment prezent, trecut sau viitor. Dar faptul că *acum* este acel moment care există pare să fie un adevăr fundamental, fără de care nu ne putem descurca. Descrierea lipsită de timpi verbali a acestei ordini temporale este esenţialmente incompletă, deoarece omite trecerea timpului. Vezi Dummett (2).

[3] Voi dezbate aici doar o singură versiune a acestei obiecţii. Alte versiuni sunt expuse în Nagel (6).

[4] Conceptul sinelui obiectiv are ceva în comun cu „subiectul metafizic" abordat de Wittgenstein în *Tractatus* 5.641, deși nu merg chiar atât de departe pe cât o face el în a-l exclude în întregime din lume. Subiectul metafizic constituie limita logică pe care o atingem dacă întregul conţinut al minţii, incluzând aici gândurile sale obiective, sunt eliberate în lume ca proprietăţi ale lui Thomas Nagel. Sinele obiectiv constituie ultima etapă a detașării subiectului, înainte ca acesta să se condenseze definitiv într-un punct lipsit de dimensiune. De asemenea, acesta are multe lucruri în comun cu ego-ul transcendental al lui Husserl, deși eu nu împărtășesc „idealismul transcendental" de care este atașată fenomenologia (Husserl, secţiunea 41). Resping de asemenea solipsismul *Tractatus*-ului.

[5] Pentru o fantezie similară vezi Dennett, „Unde mă aflu?" (în orig. „Where am I?"). Dar și mai aproape de ceea ce afirm eu este discuția fascinantă despre autoidentificare din Evans, pp. 249-255.

V. Cunoașterea

1. Scepticismul

Sinele obiectiv este responsabil atât pentru extinderea înțelegerii noastre, cât și pentru îndoielile pe care le trezește și care nu pot fi ignorate. Extinderea puterii și creșterea gradului de nesiguranță sunt două lucruri care se completează reciproc, odată cu poziționarea noastră în interiorul lumii și cu încercarea de a dezvolta o perspectivă care să permită această recunoaștere pe deplin.

Scena conflictului cu care suntem cel mai bine familiarizați o constituie căutarea acelei cunoașteri obiective, al cărei țel este descris în termeni care, priviți în mod literal, sunt neinteligibili: trebuie să ieșim din noi înșine și să privim lumea dintr-un punct care se află altundeva decât în interiorul ei. Dar de vreme ce este peste puterile noastre să părăsim propria perspectivă și să o lăsăm în urmă fără să încetăm să mai existăm, probabil că metafora întreprinderii unui voiaj în afara noastră trebuie să aibă un cu totul alt înțeles. Va trebui să ne bizuim din ce în ce mai puțin pe anumite aspecte individuale ale punctelor noastre de vedere, bazându-ne în schimb din ce în ce mai mult pe altceva, mult mai puțin individual, dar care face de asemenea parte din noi. Dar în cazul în care primele aparențe nu reprezintă în sine

vreun ghid către realitate în care să se poată avea încredere, care ar fi atunci motivul pentru care produsele reflecției imparțiale ar fi în vreun fel diferite? De ce nu sunt ele fie la fel de îndoielnice, fie întemeiate doar ca impresii de un ordin superior? Aceasta este o problemă veche. Aceleași idei care justifică necesitatea căutării obiectivității pentru atingerea scopului declarat al cunoașterii transformă, în urma unei analize mai atente, atât obiectivitatea, cât și cunoașterea în niște deziderate imposibil de atins.

Obiectivitatea și scepticismul sunt strâns legate între ele: ambele se dezvoltă din ideea existenței unei lumi reale în care suntem încadrați, aparențele fiind rezultatul interacțiunii noastre cu restul ei. Nu putem accepta aceste aparențe într-un mod lipsit de simț critic și va trebui să încercăm să înțelegem care este contribuția propriei noastre structuri la felul în care ele ni se prezintă. Pentru a face acest lucru, vom încerca să dezvoltăm ideea unei lumi în care suntem incluși — o dare de seamă despre noi și despre această lume, care include o explicație asupra motivelor pentru care ni se prezintă, la prima vedere, în acest fel. Însă, din moment ce tot noi suntem cei care structurăm contururile acestei idei, ea este de asemenea un produs al interacțiunii dintre noi și restul lumii, deși această interacțiune este mai complicată și mai conștientă de sine decât a fost inițial. În cazul în care nu putem pune bază pe ceea ce ne apare la prima vedere, din cauza dependenței acestei apariții de constituția noastră — în feluri pe care nu le putem înțelege pe deplin — această idee de o complexitate sporită va trebui să rămână deschisă față de aceleași îndoieli, deoarece instrumentele pe care le folosim pentru a putea înțelege anumite interacțiuni care se petrec între noi și restul

lumii nu constituie, în sine, obiectul acelei înţelegeri. Oricât de des am încerca să depăşim cadrul propriei noastre fiinţe, ceva va trebui să rămână în spatele obiectivului, ceva din interiorul nostru va determina imaginea rezultantă — iar acest lucru va justifica îndoiala că reuşim să ne apropiem mai mult de realitate.

Ideea obiectivităţii pare aşadar să se auto-discrediteze. Scopul nostru este însă acela de a construi o concepţie a realităţii care să ne includă printre elementele sale, laolaltă cu perspectiva pe care o deţinem, dar se pare că, indiferent ce este acel ceva care dezvoltă o concepţie, el nu va fi inclus de ea. Urmarea logică a acestui lucru pare a fi faptul că, cea mai obiectivă perspectivă pe care o putem construi va avea un fundament subiectiv neexaminat şi că, de vreme ce oricum nu putem scăpa de propriul nostru punct de vedere — reuşind doar să îl alterăm într-o oarecare măsură — atunci ideea că ne-am apropia de realitatea lui exterioară, cu fiecare pas pe care îl facem, este lipsită de temei.

Toate teoriile cunoaşterii reprezintă doar răspunsuri oferite acestei probleme. Aceste răspunsuri pot fi împărţite în trei categorii: *sceptice*, *reductive* şi *eroice*.

Teoriile sceptice consideră că se extinde nejustificat conţinutul convingerilor obişnuite, precum şi cel al teoriilor ştiinţifice despre lume în aşa fel încât convingerile nu mai pot fi apărate în faţa îndoielii. Există feluri în care am putea greşi pe care nu le putem exclude. Odată ce observăm această falie care nu poate fi închisă, nu mai putem să ne păstrăm încrederea în convingerile respective — decât în cazul în care vrem să fim iraţionali.

Teoriile reductive se nasc din argumente sceptice. Astfel, în cazul în care considerăm că ştim anumite lucruri — pe care nu le-am putea cunoaşte dacă falia dintre

temeiuri şi conţinut ar fi atât de mare pe cât consideră scepticii că este — atunci reducţioniştii vor reinterpreta conţinutul acestor convingeri despre lume reducând din anvergura pretenţiilor lor. Le pot interpreta ca pretenţii referitoare la o experienţă posibilă sau la posibila convergenţă supremă a experienţei fiinţelor raţionale sau ca eforturi destinate reducerii tensiunilor şi surprizelor sau sistematizării stărilor mentale ale cunoscătorilor, sau chiar le pot considera, printr-o interpretare de factură kantiană, o descriere a limitelor posibilelor experienţe: o vedere din interior a gratiilor cuştii noastre mentale. În orice caz, judecând din perspectivă reducţionistă, convingerile noastre nu privesc lumea care există în sine — dacă acest lucru poate însemna ceva. Ele sunt doar nişte convingeri despre lume, în felul în care ne apare ea nouă. Este evident faptul că nu toate teoriile reductive reuşesc să se sustragă scepticismului, deoarece este dificil de construit o analiză reductivă plauzibilă a unor pretenţii cognitive despre lume fără a lăsa porţiuni neacoperite între temeiuri şi conţinut — chiar dacă ambele se află ferm ancorate în sfera experienţelor.

Teoriile *eroice* admit marea falie existentă între temeiurile convingerilor noastre despre lume şi conţinutul acestora într-o interpretare realistă, în încercarea lor de a păşi pe deasupra acestei prăpastii, fără însă a o îngusta. Abisul de dedesubt este plin de cadavre epistemologice. Exemple ale unor astfel de teorii *eroice* sunt *Teoria formelor* sau *Doctrina reminiscenţelor* ale lui Platon, precum şi pledoaria lui Descartes în favoarea fiabilităţii cunoaşterii umane printr-o dovadă *a priori* a existenţei unui Dumnezeu[1] care nu înşală.[2]

Cred, mai întâi de toate, că adevărul trebuie să rezide în cel puţin una, dacă nu în ambele poziţii realiste —

scepticismul și eroismul. Terminologia pe care o folosesc aici reflectă o tendință realistă: din punctul de vedere al unui reducționist, epistemologia eroică ar fi descrisă mai adecvat drept donquijotescă. Însă consider că problemele scepticismului apar nu dintr-o înțelegere greșită a sensului pretențiilor cunoașterii, ci din conținutul lor actual, precum și din încercarea pe care o implică formarea convingerilor despre lume de a ne transcende pe noi înșine. Ambițiile cunoașterii, precum și unele dintre realizările acesteia pot fi considerate ca fiind eroice, însă un scepticism atotpătrunzător sau măcar acea parțialitate a angajării ar părea mai potrivite prin prisma limitărilor noastre evidente.

Cu toate că, în ultima vreme, a fost depus în acest sens un efort considerabil, nici definițiile date cunoașterii nu ne pot fi aici de vreun ajutor. Problema centrală a epistemologiei este una a persoanei întâi, care se referă la ce anume să credem și cum să justificăm aceste convingeri — nu acea problemă impersonală care, date fiind convingerile și unele ipoteze emise cu privire la relația care se stabilește între acestea, ridică întrebarea dacă se poate spune că eu dețin cunoașterea. Răspunsul oferit cu privire la ce anume reprezintă cunoașterea nu mă va ajuta să decid ce anume trebuie să cred. Trebuie să decidem ce fel de relație avem cu lumea și cum poate fi ea schimbată.

De vreme ce noi înșine nu putem scăpa din acest cerc vicios, orice îmbunătățire adusă convingerilor noastre trebuie să rezulte dintr-un fel de autotransformare. Iar singurul lucru pe care îl putem face și care se apropie cel mai mult de ideea ieșirii în afara persoanei noastre îl constituie formarea unei idei detașate despre lumea care ne include pe noi și include această concepție care ne permite să înțelegem lucruri despre noi înșine. Atunci

este momentul în care reuşim să ieşim în afara noastră, în sensul în care apărem într-o anumită concepţie despre lume pe care tot noi o deţinem, dar care nu este legată de niciun punct oarecare de vedere. Urmărirea acestui ţel constituie sarcina fundamentală a sinelui obiectiv. Voi susţine că ea are rost doar în termenii unei epistemologii care este în mod semnificativ raţionalistă.

Întrebarea este cum pot fiinţe limitate ca noi să îşi modifice concepţia pe care o au despre lume într-un asemenea fel încât să nu mai fie doar o perspectivă din locul în care se află, ci, într-un anumit fel, o perspectivă de niciunde, care include şi înţelege faptul că lumea conţine fiinţe care posedă astfel de concepţii care explică de ce lumea li se prezintă în felul în care li se prezenta până în momentul formării acestei concepţii şi explică felul în care se poate ajunge la concepţia în sine. Ideea cunoaşterii obiective are anumite lucruri în comun cu programul cartezian, deoarece Descartes însuşi a încercat să formuleze o concepţie a lumii în care să fie inclus, care să poată explica valabilitatea ei, precum şi posibilitatea ca el să ajungă la ea. Însă metoda pe care a folosit-o în acest scop se presupunea că ar fi trebuit să depindă numai de propoziţii şi de paşi care erau absolut siguri, în timp ce metoda transcenderii sinelui pe care am descris-o anterior nu prezintă, în mod necesar, această trăsătură. De fapt, o astfel de concepţie a lumii nu necesită asemenea dovezi pentru a fi dezvoltată, deşi trebuie să se bazeze într-un mod substanţial pe argumente *a priori*.[3]

Pentru analizarea caracterului acestui proces şi al capcanelor lui voi încerca să apăr posibilitatea unei ascensiuni obiective şi să înţeleg limitele ei. Ar trebui să păstrăm în minte cât de incredibil este faptul că un

asemenea lucru este măcar posibil. Astăzi suntem continuu încurajați să ne considerăm drept organisme contingente, pe care evoluția le-a aruncat în lume. Nu există niciun motiv anticipat pentru a te aștepta ca o astfel de ființă finită să fie capabilă să facă altceva mai mult decât să acumuleze informații, la acel nivel perceptual și conceptual pe care îl ocupă prin natura sa. Dar se pare că nu așa stau lucrurile. Nu doar că putem formula ideea pură a unei lumi care ne conține nu doar pe noi în ea, dar din care fac parte și impresiile noastre, dar îi putem da acestei idei un conținut care să ne permită să ne indepărtăm foarte mult de impresia originală pe care am avut-o despre această lume.

Ideea pură a realismului — acea idee conform căreia există o lume care ne include — nu implică ceva anume privitor la relația dintre aparențe și realitate, cu excepția faptului că noi și viețile noastre interioare fac parte din această realitate. Recunoașterea faptului că așa stau lucrurile ne pune imaginația sub presiunea reconstituirii imaginii pe care o avem despre lume în așa fel încât să nu mai constituie o vedere de *aici*. Cele două forme posibile pe care aceasta le poate lua — scepticismul și cunoașterea obiectivă — sunt produsele aceleiași capacități, și anume capacitatea de a umple ideea pură a realismului cu anumite concepții mai mult sau mai puțin bine definite despre lumea în care suntem plasați. Cele două sunt intim interconectate. Căutarea cunoașterii obiective este, din cauza angajamentului ei față de o imagine realistă, inevitabil vulnerabilă în fața unui scepticism pe care nu îl poate respinge, fiind astfel nevoită să evolueze în umbra lui. Scepticismul, la rândul său, constituie o problemă doar prin prisma pretențiilor realiste de obiectivitate.

Posibilitățile pe care le oferă scepticismul sunt cele potrivit cărora lumea este complet diferită de felul în care ea ne apare și nu există nicio posibilitate de a sesiza acest lucru. Cele mai familiare forme ale scepticismului întâlnite în literatură sunt cele în care eroarea reprezintă produsul înșelăciunii întreprinse cu premeditare, fie de către un demon malefic care ne afectează mintea, fie de către un om de știință care ne stimulează în mod artificial creierul în scopul producerii unor halucinații. O altă posibilitate este aceea a visului. În aceste ultime două exemple, lumea nu este total diferită de felul în care credem că ni se prezintă, deoarece ea conține minți și, probabil, persoane care dorm, visează și se află sub influența unor halucinații. Însă acest lucru nu este esențial: admitem posibilitatea că lumea este diferită de cum credem noi că este, în feluri pe care nici nu le putem măcar concepe, că gândurile și impresiile pe care le avem sunt de asemenea produse într-un mod pe care nu ni-l putem nici măcar imagina și că nu există nicio posibilitate de a ajunge din poziția în care ne aflăm la o concepție a lumii care să fie substanțial corectă. Aceasta reprezintă cea mai abstractă formă a versiunilor scepticismului și ea rămâne o opțiune a perspectivei realiste indiferent de orice alte ipoteze am putea construi sau adopta.

2. *Antiscepticismul*

Nu oricine ar fi dispus să accepte fie acest scepticism, fie realismul de care el depinde. Recent a avut loc o renaștere a argumentelor folosite împotriva posibilității scepticismului, care reaminteau argumentele lingvistice curente din anii '50, care pretindeau că sensurile

anumitor enunțuri făcute despre lume sunt revelate de circumstanțele în care acestea sunt folosite de obicei, drept pentru care nu *poate fi adevărat că majoritatea lucrurilor despre lume pe care le considerăm în mod obișnuit că ar fi adevărate ar putea de fapt să fie false.*

În versiunile lor curente, aceste argumentații sunt concepute mai degrabă în termenii referinței decât ai sensului.[4] Lucrurile la care ne referim prin termenii enunțurilor noastre privitoare la lumea exterioară, de exemplu — adică despre ce vorbim — sunt considerate a fi orice susține *de drept* raporturile corespunzătoare vizavi de accepțiunea generală a acelor termeni folosiți în limbaj. (Această relaționare este lăsată nedefinită, dar se presupune că ar fi exemplificată în lumea obișnuită de raportul care se stabilește între felul în care eu folosesc cuvântul „copac" și copacii concreți, dacă astfel de lucruri chiar există.)

Raționamentul folosit pentru respingerea posibilității scepticismului este o reducere la absurd. Să presupunem că aș fi un creier și mă aflu într-un borcan în care sunt stimulat de un cercetător excentric să cred că văd copaci, deși nu am mai văzut copaci vreodată. În aceste condiții, atunci când aș rosti cuvântul „copac", acest cuvânt nu ar desemna ceea ce noi numim acum copaci, ci ar face referire la acei stimuli care mă fac să gândesc „Iată, acesta este un copac". Astfel, atunci când mă gândesc la acest lucru, raționamentul pe care-l folosesc în acest sens este, în general, adevărat. Nu pot folosi cuvântul „copac" pentru a exprima ideea pe care acel om de știință ar gândi-o atunci când ar spune că eu nu am văzut niciodată un copac sau sintagma „obiect material" pentru a formula ideea potrivit căreia este probabil ca eu să nu fi văzut vreodată un obiect material sau „borcan" pentru

a formula ideea că aș putea fi un creier într-un borcan. Dacă aș fi un creier într-un borcan, atunci cuvântul „borcan“ pe care l-aș folosi eu nu s-ar referi la borcane, iar ideea că „Poate sunt un creier într-un borcan“ nu ar fi adevărată. Presupunerea sceptică inițială este demonstrabil imposibilă prin faptul că dacă ea ar fi corectă, atunci ea ar fi în mod automat falsă. Condițiile de referință ne permit să gândim că nu există copaci sau că noi suntem niște creiere în borcane doar dacă acestea nu sunt adevărate.

Nici acest raționament nu este mai bun decât cele precedente. În primul rând, în cazul în care am o concepție a condițiilor în temeiul cărora se face referire, pot folosi un termen care eșuează în încercarea de a face referire la ceva — cam așa cum ar fi dacă aș spune că „nu există fantome“. Pentru a putea demonstra faptul că nu mi-ar putea trece prin cap gândul că nu există copaci dacă aceștia chiar nu ar exista, ar trebui demonstrat faptul că această idee nu ar putea fi explicată în termeni mai simpli, care mi-ar fi disponibili chiar și atunci când toate percepțiile mele despre copaci ar fi fost create într-un mod artificial. (O astfel de analiză nu trebuie să îmi descrie gândurile *conștiente* pe care le am despre copaci.) Același lucru este valabil în cazul termenului de „obiect fizic“. Scepticul ar putea fi incapabil să ofere, la cerere, o explicație a acestor termeni care să fie independentă de existența referenților lor, cu toate că acest lucru nu poate fi repudiat decât dacă a fost oferit un motiv pertinent care să facă imposibilă această explicație. Acest lucru nu a mai fost încercat încă și la prima vedere pare un demers lipsit de speranță.

Un sceptic nu susține că toți termenii pe care îi folosește eșuează în încercarea de a face referire la ceva; acesta consideră, la fel ca restul lumii, că acei termeni care

nu fac referire ar putea fi explicați, la un anumit nivel, în termeni care fac referire. Atunci când scepticul spune, „Poate că nu am văzut vreodată un obiect fizic", el nu vrea să spună prin asta (ridicând mâna) „Poate că *acest lucru, orice ar fi el, nu există!*". *Ceea ce vrea să spună el,* de fapt, este: „Se poate să nu fi întâlnit vreodată un lucru care să aibă asemenea caracteristici spațio-temporale și un asemenea grad de independență față de subiectivitate care să-l facă să fie considerat drept un obiect fizic — nimic din ceea ce eu consider că ar trebui să constituie un obiect fizic". Trebuie demonstrat că nu ar fi putut avea *acel* gând, în cazul în care ar fi adevărat. În mod cert, vom fi aruncați înapoi la condițiile deținerii unor concepte foarte generale. Nimic nu este evident aici, însă pare să fie clar măcar faptul că o serie de presupuneri nedezvoltate despre referință nu vor putea să îi permită cuiva să dovedească faptul că un creier aflat într-un borcan sau un spirit desprins de trup nu ar putea deține conceptul independenței față de actul cognitiv. Problema principală nici măcar nu a fost încă formulată.

În al doilea rând, deși raționamentul nu funcționează, aceasta nu înseamnă că, în caz contrar, ar infirma scepticismul. Dacă accept acest raționament, trebuie să ajung la concluzia că un creier aflat într-un borcan nu poate concepe cu adevărat faptul că este un creier într-un borcan, chiar dacă alții pot concepe acest lucru despre el. Ce rezultă de aici? Numai faptul că nu îmi pot exprima scepticismul spunând „Poate că sunt un creier într-un borcan". În schimb, va trebui să spun „Poate că nici nu sunt capabil să îmi *imaginez* adevărul despre ceea ce sunt în realitate, deoarece îmi lipsesc conceptele necesare care să îmi permită să fac acest lucru, iar circumstanțele în care mă găsesc mă pun în imposibilitatea de a le dobândi!" Ei

bine, dacă nici acest lucru nu poate fi considerat drept scepticism, atunci chiar nu mai știu ce altceva ar putea fi.

Posibilitatea scepticismului este inerentă în gândurile noastre curente, în virtutea realismului pe care ele îl presupun implicit și a pretențiilor lor că trec dincolo de domeniul experiențelor. Unele dintre lucrurile pe care le credem trebuie să fie adevărate pentru a mai putea să gândim, însă acest lucru nu garantează că nu am putea să ne înșelăm în majoritatea gândirii noastre. Gândirea și limbajul trebuie să se agațe de lume, dar nu trebuie să facă acest lucru în mod direct și continuu, iar o ființă aflată în situația unui scepticism de coșmar tot ar trebui să reușească să se agațe de o parte suficient de mare din această lume astfel încât asta să-i permită măcar să-și formuleze întrebările.[5]

Criticii scepticismului aduc împotriva lui felurite *teorii despre modul de funcționare a limbajului* — teorii de verificabilitate, teorii cauzale de referință, principii de filantropie. Tind să cred că raționamentul merge în direcție opusă.[6] Asemenea teorii sunt infirmate atât de posibilitatea evidentă, cât și de gradul de inteligibilitate al scepticismului, care arată că prin cuvântul „copac" eu nu mă refer la orice ar putea fi responsabil din punct de vedere cauzal pentru percepția pe care o am atât despre copaci sau despre orice lucru asemănător copacilor, cât și despre orice fel de lucruri pe care eu și mulți alții le-am numit în mod tradițional „copaci". Din momentul în care acele lucruri pot fi concepute ca nefiind copaci, orice teorie care afirmă că trebuie să fie copaci este greșită.

Posibilitățile sceptice tradiționale pe care ni le putem imagina susțin multe alte posibilități pe care nu ni le putem imagina. În recunoașterea acestora, recunoaștem de fapt că ideile pe care le deținem despre lume, oricât ar fi acestea de sofisticate, nu sunt decât produsul unei

bucăţi de lume interacţionând cu o parte a restului ei în feluri pe care nu le înţelegem foarte bine. Drept pentru care orice am ajunge să credem trebuie să rămână suspendat într-o peşteră uriaşă de întunecime sceptică.

Odată ce vom deschide uşa, ea nu va mai putea fi închisă la loc. Nu putem decât să încercăm să completăm concepţia pe care o avem cu privire la locul pe care îl deţinem în lume — dezvoltându-ne, într-un mod esenţial, un punct de vedere obiectiv. Limita către care trebuie să tindă un asemenea tip de dezvoltare este probabil imposibil de atins: o concepţie care devine complet autosuficientă prin descrierea unei lumi ce conţine o fiinţă deţinând exact această concepţie şi prin explicarea modalităţii prin care acea fiinţă a putut ajunge la respectiva concepţie, plecând de la perspectiva ei din cadrul lumii. Chiar dacă am reuşi să ajungem la o astfel de idee autotranscendentă, asta nu ar garanta şi corectitudinea ei. Ar putea constitui recomandarea unei posibilităţi, lăsând însă o şansă egală tuturor posibilităţilor scepticismului. Cel mai bun lucru pe care îl putem face în această situaţie este să construim o imagine care ar putea fi cea corectă. Scepticismul reprezintă astfel o cale de recunoaştere a situaţiei în care ne aflăm, care nu ne va opri însă din urmărirea a ceea ce considerăm că este cunoaşterea, datorită faptului că tendinţa noastră naturală spre realism face să ne fie imposibil să ne mulţumim cu o perspectivă eminamente subiectivă.

3. Transcenderea sinelui

Pentru a oferi o alternativă posibilităţilor scepticismului, imaginabile şi neimaginabile, ideal ar fi ca o

concepție a transcenderii sinelui să explice următoarele patru lucruri: (1) cum arată lumea; (2) cum suntem noi; (3) de ce se prezintă lumea unor ființe cum suntem noi așa cum este, în anumite cazuri, și altfel decât este, în alte cazuri; (4) cum pot ființe ca noi să ajungă la o astfel de concepție. În practică, această ultimă condiție este rareori îndeplinită. Avem tendința să ne folosim capacitățile raționale pentru construirea unor teorii, fără să dezvoltăm însă explicații epistemologice despre modul în care funcționează aceste capacități. Totuși, aceasta constituie o parte importantă a obiectivității. Ceea ce dorim să facem însă este atingerea unei poziții cât mai independentă cu putință despre cine suntem și care a fost punctul de plecare, dar o poziție care să explice totodată și felul în care am ajuns în punctul în care ne aflăm.

Într-un anumit sens, aceste condiții ar putea fi satisfăcute de o concepție a lumii și a locului pe care-l deținem în interiorul ei care să fi fost structurată de alte ființe, diferite nouă; în acest caz însă, cel de-al patrulea element nu ar mai implica un gen de înțelegere autoreferențială, așa cum face în cazul înțelegerii de sine. Cel mai mult ne putem apropia de o înțelegere exterioară a relației pe care o avem cu lumea prin crearea unui sistem autoreferențial analog înțelegerii exterioare. Acesta ne-ar pune într-o poziție cu nimic inferioară celei deținute de un observator extern, de vreme ce orice ființă care ne-ar observa din exterior ar trebui să se confrunte în mod privat cu problema autoînțelegerii ei înseși pentru a putea apoi emite, în condiții de relativă siguranță, pretenții că ne-ar putea înțelege pe noi sau orice altceva. Scopul obiectivității l-ar constitui atingerea unei concepții despre lume și despre sine care să implice — într-un mod neesențial, dar instrumental, ca să mă exprim așa —

propriul punct de vedere: în acest fel forma noastră de înțelegere ne-ar fi specifică, dar nu și conținutul ei.

Covârșitoarea majoritate a acumulărilor cognitive nu necesită nicio avansare a gradului de obiectivitate: ele adaugă, pur și simplu, informații noi la un nivel deja existent. Atunci când cineva descoperă o planetă nouă, sau compoziția chimică a unui hormon, cauza unei boli, sau influențele timpurii asupra unei personalități istorice, esențialmente acea persoană nu face altceva decât să completeze un cadru al înțelegerii care a fost deja dat. Chiar și ceva atât de fertil, precum este descoperirea structurii ADN-ului, se află tot în această categorie. Tot ce aduce cu ea această descoperire este faptul că extinde metodele chimiei în domeniul geneticii. Chiar dacă descoperirile de acest gen sunt greu de realizat, ele nu implică totuși transformări fundamentale ale relației noastre epistemice cu lumea. Ele adaugă cunoaștere fără ca acest lucru să constituie vreun avans obiectiv.

Un avans în obiectivitate solicită ca formele deja existente ale înțelegerii să devină ele însele obiectul unei noi forme de înțelegere, care să țină cont, de asemenea, de obiectele formelor anterioare. Acest lucru este valabil pentru oricare pas obiectiv, chiar și atunci când nu satisface țelul mai ambițios de a se explica pe sine. Toți pașii înainte către obiectivitate subsumează înțelegerea noastră anterioară aflată acum sub semnul unui nou mod de a considera relația mentală pe care o avem cu lumea.

Luați, de exemplu, distincția care se face între calitățile primare și cele secundare și care este precondiție a dezvoltării moderne a științelor fizicii și chimiei. Acesta constituie un exemplu deosebit de limpede despre modul în care ne putem poziționa într-o nouă imagine asupra lumii. Suntem conștienți de faptul că percepțiile

pe care le avem despre obiectele exterioare depind atât de proprietățile pe care le au aceste obiecte, cât și de propriile noastre proprietăți, iar în încercarea de a explica atât efectele pe care le au asupra noastră, cât și interacțiunile care au loc între ele, va trebui să le atribuim mai puține tipuri de proprietăți decât ar părea să aibă la prima vedere.

Colin McGinn este cel care a dovedit într-un mod convingător faptul că aceasta reprezintă faza inițială a unei descoperiri filosofice *a priori* și nu a uneia științifice, empiriste. Lucrurile au culori, gusturi și mirosuri în virtutea modului în care ni se prezintă: a fi roșu *înseamnă* pur și simplu acel fel de lucru pe care niște observatori umani aflați în contextul percepțiilor accesibile în lumea reală îl văd sau l-ar (putea) vedea roșu. A avea formă pătrată, pe de altă parte, reprezintă o proprietate independentă care poate fi folosită pentru a explica multe lucruri despre un obiect, incluzând aici felul în care arată și poate fi perceput acesta (McGinn, cap. 7).

Odată ce este recunoscut acest lucru și luăm în considerare felul în care pot fi explicate proprietățile perceptibile ale obiectelor, devine clar că cea mai bună prezentare a aspectelor unei culori nu va implica atribuirea de proprietăți intrinsece culorilor — care joacă un rol esențial pentru explicarea aspectelor — acestor lucruri: modul în care variază aspectele în funcție de condițiile fizice și psihologice face ca acest lucru să fie neplauzibil. Pe de o parte, mărimile și formele obiective pot fi înglobate în mod natural într-o descriere a diferitelor aspecte ale mărimii și ale formei. Faptul este evident chiar și atunci când avem o idee extrem de vagă despre modul în care percepțiile ne sunt influențate de lumea exterioară — o idee care are de-a face, în primul rând, cu

tipul de impact periferic care are loc/se produce. De aici rămâne doar un mic pas până la ipostaza conform căreia aspectele calităţilor secundare sunt produse de alte calităţi primare ale obiectelor, pe care putem încerca să le descoperim.

Presiunea sub care ne aflăm, aceea de a realiza un progres obiectiv, derivă, aici la fel ca şi în alte cazuri, din incapacitatea perspectivei anterioare asupra lumii de a se autoinclude în ea, precum şi de a se explica pe sine — mai precis, de a explica de ce percepem lucrurile în felul în care le percepem. Acesta este motivul căutării unei noi concepţii care să poată explica atât fostele aparenţe, cât şi noua impresie care este adevărată în sine. Ipoteza că obiectele ar avea culori intrinsece, în plus faţă de calităţile lor primare, ar eşua în mod categoric dacă ar fi supuse acestui test, tocmai datorită faptului că explică mai neconvingător de ce obiectele par că ar avea culori — şi de ce aceste aparenţe se modifică în anumite circumstanţe interne şi externe — decât ipoteza potrivit căreia calităţile primare ale obiectelor şi efectele lor asupra noastră sunt responsabile pentru felul în care le percepem.

Să luăm un alt exemplu. Nu toate avansurile obiective înregistrate au fost atât de larg asimilate precum acesta, în vreme ce altele, cum este cazul teoriei generale a relativităţii sau a mecanicii cuantice, constituie avansuri care depăşesc alte teorii deja avansate, care nu sunt general accesibile. Dar un pas uriaş dincolo de aparenţele comune a fost făcut de Einstein prin teoria relativităţii restrânse. El a înlocuit ideea bine cunoscută a relaţiilor spaţio-temporale categorice dintre evenimente, lucruri şi procese cu o concepţie relativistă potrivit căreia evenimentele nu sunt în mod necondiţionat simultane sau succesive, după cum nici obiectele nu sunt egale sau

inegale în mod necondiționat, ci doar relativ la un cadru de referință. Ceea ce anterior părea să constituie o concepție obiectivă asupra spațiului și a timpului s-a descoperit a nu fi nimic mai mult decât o aparență, provenită din perspectiva unui anumit cadru de referință folosit pentru descrierea unei lumi, a cărei descriere din niciun cadru de referință nu este oferită într-un sistem de coordonate cvadridimensional, independent din punct de vedere spațial și temporal. În schimb, evenimentele sunt localizate în mod obiectiv într-un spațiu-timp relativist, care e împărțit în dimensiuni spațiale și temporale distincte în funcție de un anumit punct de vedere subiectiv. În cazul de față reflecția asupra fenomenelor electrodinamice, mai degrabă decât o percepție banală, a fost aceea care a revelat faptul că aparențele trebuiau transgresate. A mai existat, de asemenea, la fel ca în cazul distincțiilor de calitate dintre primar și secundar, un element filosofic de importanță în descoperirea faptului că simultaneitatea absolută a evenimentelor separate din punct de vedere spațial nu reprezenta o noțiune suficient de bine definită în sistemul nostru conceptual obișnuit.

Aceste exemple ilustrează capacitatea umană de a se sustrage limitelor condiției umane originare, nu neapărat călătorind și văzând lumea din perspective diferite, cât mai ales prin înălțarea către noi nivele ale cunoașterii din care pot fi înțelese și criticate perspectivele anterioare. Acest pas către o nouă perspectivă constituie produsul intuiției epistemologice, în fiecare dintre cazurile menționate aici.

Bineînțeles, în anumite cazuri ele reprezintă totodată rezultatul unor noi observații care aduc o notă discordantă vechii perspective. Însă gradul de satisfacție pe care-l oferă noua perspectivă externă depinde de capa-

citatea ei de plasare a acestei perspective interioare în lume, într-un fel care să permită cuiva să ocupe, în mod simultan, ambele perspective, dar în sensul în care perspectiva externă oferă accesul la acea realitate obiectivă pe care se bazează percepțiile noastre subiective. Experiența nu constituie temeiul unic al cunoștințelor pe care le deținem despre lume, dar trebuie să-i găsim un loc în lume care să-i permită apartenența la această lume, indiferent de cât de diferită ar fi această lume față de modul în care este ea descrisă prin experiență.

Obiectivitatea este singurul lucru care poate da sens ideii de progres intelectual. Putem vedea acest lucru analizând orice avans obiectiv consacrat, cum ar fi cazul exemplelor discutate anterior, și supunând dezbaterii posibilitatea inversării acestuia. Ar putea oare o teorie care atribuia culori, gusturi, mirosuri, senzații și sunete intrinsece lucrurilor să explice înfățișarea acestora ca pe un efect al percepției calităților primare ale acestor lucruri? Ar putea oare o teorie absolută a spațiului și a timpului să explice aspectele poziției relative pe care o ocupăm în timp și în spațiu? În ambele cazuri, răspunsul la aceste întrebări este negativ. Un avans obiectiv poate fi depășit de un alt avans obiectiv, care va reduce prin amploarea sa avansul anterior la un simplu aspect. Însă acest avans nu se află la același nivel cu antecesorii săi și poate fi un pas esențial pe calea către succesorii lui.

Cu toate acestea, faptul că realitatea obiectivă constituie scopul nostru nu garantează că urmărirea lui va aduce altceva decât o explorare și o reorganizare a conținutului minților noastre. Judecat dintr-un punct de vedere realist, acest lucru rămâne mereu o posibilitate, cel puțin la nivel abstract, chiar dacă noi nu ne gândim la un mod concret în care am putea fi induși în eroare.

Un punct de vedere mai puțin radical decât acesta îl constituie acela potrivit căruia toate realizările noastre sunt considerate a fi doar o etapă intermediară pe calea dezvoltării noastre intelectuale și multe dintre lucrurile pe care le luăm acum drept o normă vor fi respinse de descoperirile și de teoriile viitoare.

Speranța unor avansuri presărate cu retrageri ocazionale este rațională: au existat destule cazuri în care ceea ce a fost considerat la un moment dat a fi o concepție a realității ajunsă la apogeul obiectivității s-a dovedit mai apoi a fi doar un aspect al unei concepții cu mult mai obiective și de aceea ar fi stupid să nu credem că lucrurile vor evolua la fel în continuare. Într-adevăr, ar trebui să ne dorim să își continue mersul înainte, de vreme ce ne aflăm în mod evident abia la începutul acestei călătorii spre exterior, iar ceea ce a fost realizat până acum în sensul cunoașterii de sine este minimal.

4. Epistemologia evoluționistă

Deoarece înțelegerea de sine reprezintă piatra de temelie a obiectivității, această întreprindere se confruntă cu obstacole serioase. Pentru aflarea cunoașterii obiective este nevoie de o concepție a mentalului mult mai avansată decât este cea pe care o deținem în prezent: este nevoie de o concepție care să explice posibilitatea obiectivității. Este nevoie să ajungem să înțelegem operațiunile minții umane dintr-un punct de vedere care nu este doar al nostru. Acesta nu ar fi genul de înțelegere de sine la care visa Kant, și anume, acel tip de înțelegere, din interior, a formelor și a limitelor tuturor posibilelor noastre experiențe și gânduri (deși un astfel de lucru ar fi suficient de

uimitor și nici nu există vreun motiv pentru a crede că un asemenea lucru ar putea fi descoperit *a priori*). Avem nevoie de ceva chiar și mai puternic, de o explicație asupra posibilității atingerii unui nivel obiectiv de cunoaștere a lumii care este în sine o ipostază a cunoașterii obiective a acelei lumi și a relației noastre cu ea. Pot exista oare ființe capabile de un asemenea grad de transcendere de sine? Noi părem să fi făcut măcar câțiva pași în această direcție, cu toate că nu este clar cât de departe vom putea ajunge. Dar cum este oare posibil să fi făcut chiar și acești câțiva pași? De fapt, această capacitate obiectivă rămâne un mister absolut. Deși ea evident există și poate fi folosită, nu există nicio explicație credibilă a ei care să poată fi făcută în termenii a ceva mai elementar și, atâta vreme cât nu suntem capabili să o înțelegem, rezultatele sale vor rămâne într-un con de umbră.

Unii ar fi tentați să propună, sau măcar să-și imagineze, o explicație evoluționistă, așa cum se obișnuiește în zilele noastre în legătură cu tot ceea ce există sub soare. Această pălăvrăgeală evoluționistă constituie exemplul perfect al tendinței de a aplica o teorie de succes dintr-un anumit domeniu în orice alt domeniu care pare dificil de înțeles — și nici măcar aplicată, ci imaginată vag că ar fi aplicată. Dar este și un exemplu al naturalismului reducționist universal al culturii noastre. „Valoarea de supraviețuire" este acum invocată în orice, de la etică la limbaj. Sunt conștient de pericolul de a discuta despre un subiect în care nu ești specialist, dar atâta vreme cât astfel de speculații nu pot fi ignorate — și deși provin de la biologi de profesie, ele rămân în domeniul afirmațiilor *obiter dicta*[7] — permiteți-mi totuși să spun ceva despre ele.

Teoria darwinistă a selecției naturale, considerând că ipotezele ei istorice despre evoluția organismelor sunt

adevărate, rămâne totuși o explicație foarte parțială asupra motivelor pentru care suntem așa cum suntem. Explică selecția care se face între posibilitățile organice care au fost generate, însă nu explică aceste posibilități în sine. Este o teorie diacronică ce încearcă să explice acea variantă anume pe care evoluția a ales-o dintr-un set de posibilități, în anumite condiții date. Ea ar putea astfel explica de ce ființele înzestrate cu viziune sau cu rațiune vor supraviețui, însă nu explică acele condiții care fac posibilă viziunea sau rațiunea.

Aceste condiții necesită explicații atemporale, nu diacronice. Gama variantelor biologice în care selecția naturală poate opera este extraordinar de bogată, dar și supusă unor constrângeri severe. Deși caracterul aleatoriu constituie factorul care determină mutația care va avea loc și când va avea loc (cu toate că măsura în care acest caracter se manifestă constituie un subiect controversat), gama posibilităților genetice nu constituie un factor aleatoriu în sine, ci o consecință necesară a ordinii naturale. Posibilitatea formulării mentale a unor concepții din ce în ce mai obiective despre realitate nu reprezintă un lucru pe care teoria selecției naturale îl poate explica, de vreme ce ea nu explică în niciun fel posibilitățile, ci doar selecția care se produce între acestea.[8]

Dar chiar și dacă ar fi să luăm posibilitatea neexplicată a minților obiective ca fiind dată, selecția naturală tot nu oferă vreo explicație deosebit de plauzibilă pentru existența lor. În sinea lor, capacitățile intelectuale avansate ale oamenilor — spre deosebire de multe dintre capacitățile anatomice, fiziologice, perceptive, precum și acele trăsături cognitive de bază — constituie un candidat extrem de slab ca explicație a evoluției și, de fapt, ar fi considerat mai degrabă un candidat extrem de suspect

chiar de o astfel de explicație. Nu încerc să sugerez aici, precum a făcut-o Kant la un moment dat (Kant (2), pp. 395-396), că rațiunea ar deține o valoare negativă pentru supraviețuire și ar putea, din acest moment, să fie inlocuită de instinct. Însă capacitatea de a formula teorii cosmologice și subatomice ne poartă mult prea departe de circumstanțele în care abilitatea noastră de a raționa ar fi trebuit să fi trecut testele sale evoluționiste încât, judecând prin prisma teoriei evoluționiste, nu ar avea niciun rost să prelungim analizarea acestor subiecte. De fapt, dacă prin absurd am presupune că aptitudinile noastre pentru teorii obiective sunt rezultatul selecției naturale, o astfel de ipoteză ar merita să fie tratată cu o supradoză de scepticism privitor la rezultatele pe care le-ar genera astfel de aptitudini, dincolo de un domeniu extrem de limitat și de familiar nouă. O explicație de factură evoluționistă a aptitudinilor noastre de a teoretiza nu ar oferi nicio confirmare a capacităților unor astfel de aptitudini de a găsi calea către adevăr. Altceva trebuie să se întâmple, dacă acest proces ne duce cu adevărat către o înțelegere mai reală și mai imparțială a lumii.

Există o replică standard oferită scepticismului manifestat cu privire la explicațiile evoluționiste date intelectului, și anume aceea că teoria darwinistă nu cere ca fiecare trăsătură a unui organism să fie selecționată în mod separat pentru valoarea ei adaptativă. Anumite trăsături ar putea fi doar efectele secundare ale altor trăsături — fie luate separat, fie în combinație — care au fost selectate, iar dacă ele nu sunt nocive, vor supraviețui. În cazul intelectului, una dintre speculațiile cele mai comune o constituie aceea că lărgirea rapidă a creierului a fost rezultatul selecției naturale, după adoptarea poziției bipede, iar capacitatea de a folosi unelte a făcut din

volumul crescut al creierului un avantaj. Acest lucru i-a permis omului să dobândească limbajul și capacitatea de a raționa — un lucru care, la rândul său, a conferit valoare de supraviețuire creierelor și mai mari. După care, ca un computer adaptabil, acest creier complex s-a dovedit capabil să facă tot felul de lucruri pe care nu fusese „selectat" să le facă: să studieze astronomia, să compună poezie și muzică, să inventeze motorul cu ardere internă și discurile microsion și să demonstreze Teorema lui Gödel. Marea rapiditate cu care a evoluat cultura civilizată solicită creierelor care au luat parte la construcția ei să fi fost dezvoltate la capacitate maximă de la începuturile lor.

De vreme ce toate acestea sunt pură speculație, nu pot fi spuse multe lucruri despre coerența cu dovezile empirice. Nu știm nimic despre felul în care creierul execută funcțiile care i-au permis strămoșilor omului din epoca de piatră să supraviețuiască și nici nu știm ceva despre felul în care el execută funcțiile care i-au permis înțelegerea care a dus la dezvoltarea matematicii și a fizicii din ultimele secole. Drept pentru care nu avem nicio bază care să ne permită evaluarea sugestiei că proprietățile care au înzestrat creierul strămoșilor omului și care le-au servit acestora să supraviețuiască ar fi fost suficiente să-i permită avansurile culturale care au determinat un asemenea grad de înțelegere științifică.

Spinoza ne oferă următoarea descriere a procesului evoluției intelectuale:

> *La început, oamenii foloseau instrumentele oferite de natură pentru a realiza obiecte primitive, laborioase și imperfecte, iar apoi, când duceau acest lucru la bun sfârșit, începeau să fasoneze alte lucruri mai elaborate, depunând mai puțin efort*

și cu un grad crescut de perfecțiune; și au avansat în acest fel, de la îndeplinirea celor mai primitive operațiuni și până la realizarea de unelte și de la realizarea acestor unelte, la crearea unor unelte mai complexe și la îndeplinirea unor noi isprăvi meșteșugărești, până când au ajuns să construiască, depunând un efort redus, numărul uriaș de mecanisme complexe pe care le posedă astăzi. Astfel, într-o manieră asemănătoare, intelectul, prin tăria sa înnăscută, își confecționează instrumente intelectuale pentru uzul propriu, prin care să poată acumula tăria necesară îndeplinirii altor operațiuni intelectuale, din care își va crea noi instrumente sau puterea de a-și duce mai departe propriile investigații și, în acest fel, va înainta, treptat, către culmea înțelepciunii. (Spinoza (1), p.12)

Întrebarea care se pune aici este dacă nu doar capacitatea fizică, ci și cea intelectuală necesară confecționării unui topor de piatră aduce cu sine capacitatea de a face fiecare pas din acest moment și până la construcția bombei cu hidrogen sau dacă doar un enorm exces de capacitate mentală pe care selecția naturală nu îl poate explica este motivul real pentru generarea și răspândirea succesiunii de instrumente intelectuale apărute în ultimii treizeci de mii de ani. Această întrebare este exprimată memorabil, prin transformarea osului în navă spațială, de către Stanley Kubrick în filmul său *2001*.

Nu văd absolut niciun motiv de a crede că adevărul rezidă în această primă alternativă. Singurul motiv pentru care atât de mulți oameni îl cred îl constituie existența clară a unor capacități intelectuale avansate, iar acesta constituie singurul candidat disponibil pentru o explicație darwinistă a existenței lor. Astfel, totul se bazează pe acea presupunere potrivit căreia fiecare caracteristică notabilă a ființei umane sau a oricărui organism, trebuie să aibă o explicație darwinistă. Însă care ar fi motivul

pentru care am crede acest lucru? Chiar dacă selecția naturală ar explica toate caracteristicele de adaptare ale evoluției, ar putea exista totuși evoluții specifice în istoria speciilor care să nu fie neapărat adaptative și care să nu poată fi explicate în termenii selecției naturale.[9] De ce nu am considera oare evoluția intelectului uman ca un posibil contraexemplu oferit legii care postulează selecția naturală drept ceva care explică totul, în loc să o introducem forțat sub incidența acestei legi bazându-ne pe niște speculații total lipsite de orice dovezi? Avem aici de-a face cu una dintre acele dogme profund reducționiste care par să facă parte din atmosfera intelectuală pe care o respirăm.

Voi fi atunci întrebat care este alternativa pe care o ofer? Creaționismul? Nu am vreun răspuns la această întrebare și nici nu cred că am nevoie de vreunul pentru a respinge toate propunerile existente din cauza faptului că le consider improbabile. Nu trebuie să presupunem de la sine înțeles că adevărul despre această problemă ar fi fost deja conceput — după cum nici nu trebuie să ne agățăm cu încăpățânare de un punct de vedere doar pentru că nimeni altcineva nu poate avansa vreo alternativă mai bună. Convingerea nu se aseamănă acțiunii. Nu suntem nevoiți să credem orice, iar a crede în nimic nu înseamnă a nu crede în ceva.

Nu știu ce fel de explicație ar putea fi găsită posibilității teoretizării obiective sau evoluției biologice a ființelor capabile de acest lucru. Impresia mea este că relația cauzală dintre ele este atât de improbabilă, încât singura explicație posibilă trebuie să fie că este cumva necesară. Nu este genul de lucru care ar putea fi considerat fie un fapt elementar, fie un simplu accident mai mult decât ar putea fi identitatea masei inerte cu cea gra-

vitațională; universul trebuie să dețină anumite proprietăți fundamentale care, în decursul evoluției fizice și biologice, dau inevitabil naștere unor organisme complexe capabile să genereze teorii nu doar despre ele însele, ci și despre acesta. Observația aceasta nu constituie o explicație în sine; exprimă doar o părere despre o condiție care trebuie să fie satisfăcută de o anumită explicație acceptabilă: ar trebui să arate pentru ce trebuia să se întâmple acest lucru, dată fiind perioada de timp relativ scurtă care s-a scurs de la Big Bang[10], și nu doar să susțină posibilitatea acestei întâmplări — așa cum este enunțată de teoriile darwiniste. (Cred că orice explicație oferită dezvoltării vieții organice ar trebui să satisfacă aceeași condiție.) Nu există niciun motiv să sperăm că vom putea găsi vreodată o astfel de explicație, dar ne aflăm la un stadiu atât de primitiv al înțelegerii biologice încât nu are sens să ne hazardăm în a face preziceri.[11]

5. *Raționalismul*

O imagine a reconstrucției sinelui care i-a fascinat pe filosofi este cea ilustrată de Neurath, potrivit căreia am fi în situația în care se află niște marinari care încearcă să-și reconstruiască vaporul, bucată cu bucată, pe o mare agitată. Acest lucru poate fi interpretat în mai multe feluri. Am putea astfel să ne imaginăm pe noi înșine în postura în care rearanjăm sau remodelăm aceste componente, operând, din când în când, mici modificări cu ajutorul materialelor care ne sunt la îndemână.[12] O astfel de imagine ar putea corespunde cazului banal în care acumularea cunoașterii se face treptat, bucată cu bucată, atingând un anumit nivel obiectiv dat. Dacă dorim

ilustrarea marilor avansuri obiective de care depinde progresul adevărat, atunci vom avea nevoie de o imagine diferită. Deși am putea încorpora părți din vasul originar în vaporul pe care suntem pe cale să-l construim, majoritatea materialelor de construcție pe care le vom folosi provin din interiorul nostru. Se poate ca locul pe care îl ocupăm în acest scop să fie unul la care nu am fi putut ajunge decât călătorind pe vechiul vapor, dar el se află într-o lume cu adevărat nouă și, într-un anumit sens, cred că ceea ce descoperim aici se află deja acolo. Fiecare dintre noi este un microcosmos; detașându-ne progresiv de punctul de vedere deținut anterior și formând o succesiune de reprezentări superioare despre persoana noastră în lume, nu facem altceva decât să ocupăm un teritoriu deja existent — mai precis, intrăm în posesia unui tărâm cu o existență obiectivă latentă, ca să mă exprim astfel.

Am afirmat anterior că poziția pe care tind să o adopt constituie o formă de raționalism. Acest lucru nu înseamnă că am deține o cunoaștere înnăscută a adevărului despre lume, ci doar că avem capacitatea — care nu se bazează pe experiență — de a genera ipoteze despre ce anume ar putea să însemne lumea în general și de a respinge acele posibilități în care propria noastră persoană și propriul set de experiențe nu sunt incluse. Tot atât de important, trebuie să avem capacitatea de a respinge acele ipoteze care par inițial să constituie posibilități, dar nu sunt. Condițiile obiectivității pe care le-am apărat până acum ne poartă către concluzia potrivit căreia baza majorității cunoștințelor reale trebuie să fie *a priori* și provenind din interiorul nostru. Rolul pe care îl joacă experiențele particulare și acțiunea lumii asupra noastră, prin intermediul perspectivelor individuale, nu poate fi

decât unul selectiv — deși constituie un factor deosebit de important, care face ca modul în care achiziționăm astfel de cunoștințe să fie dependent de noroc: acel noroc implicat de observațiile și de informațiile la care suntem expuși și de epoca în care trăim. Pentru a intra în posesia componentei *a priori* sunt de asemenea importante acele posibilități și întrebări care ne sunt sugerate de alții și pe care se prea poate ca noi să nu le fi formulat, precum în cazul băiatului ilustrat de Platon, în *Menon*.

Dacă posibilitățile sau măcar o parte din ele sunt disponibile *a priori* oricărui intelect cu suficientă complexitate, iar dacă proprietățile generale ale realității sunt relativ uniforme pretutindeni, atunci putem spera că țelul cunoașterii obiective va duce, treptat, la o convergență a punctelor de plecare diferite. Dar această limită a convergenței nu reprezintă definiția adevărului, așa cum sugerează Peirce: este o consecință a relației dintre realitate și mental, care trebuie explicată, la rândul ei, în termenii genului de realitate parțială pe care o constituie mentalul. Evident, capacitățile minților diferite și ale diferitelor specii de intelect diferă. Numai că, în cazul nostru, capacitățile depășesc cu mult stadiul adaptabilității. O ființă umană de o inteligență medie este capabilă să înțeleagă, chiar dacă nu poate genera autonom, o extraordinar de bogată gamă de posibilități conceptuale — după cum o confirmă tot ceea ce a fost deja acumulat. Nu există niciun motiv să credem că realitatea este complet reflectată în capacitățile noastre mentale, însă consider că fiecare dintre noi poartă în mod virtual în minte gama întreagă a posibilităților pe care evoluția viitoare a științei le va scoate la iveală în următorii mii de ani, cel puțin: doar că nu vom lua parte la această călătorie — care poate că ar trebui să se numească trezire.

Acest gen de concepere a cunoașterii urmează tradiția raționalistă, deși nu susține că rațiunea ar oferi un fundament indubitabil convingerilor. Chiar și cunoștințele sau convingerile empirice trebuie să fie fundamentate *a priori*, iar dacă anumite concluzii importante derivă dintr-o serie limitată de dovezi empirice, o parte considerabilă a răspunderii va reveni formulării și selectării directe, apriorice, a ipotezelor, astfel încât cunoașterea să rămână posibilă.[13]

Acesta explică procentajul deosebit de ridicat de temeiuri raționale, comparativ cu alte temeiuri empirice, în baza cărora sunt formulate marile progrese teoretice — așa cum este cazul teoriei gravitaționale a lui Newton sau al teoriilor specifice și generale ale relativității: chiar dacă predicțiile empirice ale acestor teorii sunt colosale, trebuie notat că s-a ajuns la ele în baza unor observații relativ limitate, prin intermediul cărora nu ar fi putut să fie deduse. Aș susține chiar că până și inducția, materia primă a empirismului, are sens doar în cazul în care are o bază raționalistă. Continuitățile aparente ne dau motive să credem că ele se vor repeta doar în măsura în care oferă dovezile unor conexiuni *necesare* latente, care sunt etern valabile. Aici nu se pune problema de a considera că viitorul accidental va semăna cu trecutul accidental.

Capacitatea de a imagina noi forme ale ordinii latente, precum și cea de a înțelege noile concepții create de alții pare să aibă un caracter înnăscut. La fel cum materia poate fi aranjată pentru a da naștere unui organism conștient și cugetător, tot așa de bine pot unele dintre aceste organisme să se reconfigureze în scopul conceperii unor reprezentări mentale ale lumii din care fac parte, din ce în ce mai complete și mai obiective, iar o asemenea posibilitate trebuie să existe în prealabil. Deși procedurile gândirii prin

intermediul cărora progresăm nu sunt autoevidente, ele își au rostul doar în cazul în care deținem o capacitate naturală de a ne pune în acord cu lumea, care să treacă dincolo de cadrul experiențelor particulare și al mediului înconjurător. Atunci când ne folosim mintea pentru a concepe realitatea, nu facem, presupun, cine știe ce salt imposibil, din interiorul ființei noastre către lumea exterioară. Construim doar o relație cu lumea care este *implicită în alcătuirea noastră fizică și mentală, ceea ce putem face numai dacă există anumite lucruri pe care nu le* cunoaștem și care explică tocmai această posibilitate. Poziția pe care ne situăm este problematică atâta vreme cât nu deținem măcar un candidat pentru această explicație.

Descartes a încercat să ne furnizeze unul, laolaltă cu motivele certitudinii că era adevărat, dovedind existența Dumnezeului potrivit. Eșuând în această întreprindere, el nu a îndepărtat problematica. Astfel, pentru a putea să ne menținem credințele fără nicio ambivalență, odată ce acest lucru a fost recunoscut, necesită ca noi să credem că ceva — nu știm ce anume — care joacă rolul pe care Descartes îl atribuia lui Dumnezeu în relația pe care o avem cu lumea, este adevărat. (Poate că ar fi mai exactă afirmația că Dumnezeul lui Descartes reprezintă de fapt personificarea corespondentului dintre noi înșine și lumea pentru care nu avem nicio explicație, dar care este necesară gândirii pentru a produce cunoașterea.)

Nu am nici cea mai vagă idee ce fel de proprietate nemaiauzită a ordinii naturale ar putea constitui acest lucru. Dar, atâta vreme cât este lipsită de ceva care să poată fi catalogat drept suficient de remarcabil, cunoașterea umană rămâne neinteligibilă. Perspectiva mea este raționalistă și antiempiristă — și aceasta nu pentru că aș crede că fundamentul convingerilor noastre ar

putea fi descoperit *a priori*, ci pentru că sunt convins că atâta vreme cât nu presupunem că ele își au temelia în ceva global (mai degrabă decât în ceva uman) despre care nu avem cunoștință, ele nu au niciun sens — dar ele au sens. O epistemologie raționalistă serioasă ar trebui să completeze această imagine — dar credințele noastre ar putea avea o astfel de bază chiar și dacă nu o putem descoperi. Nu există niciun motiv pentru care am conchide că, deși am fi organizați într-un fel care să ne permită să înțelegem parțial lumea, am putea de asemenea să avem acces la aceste date despre noi într-o manieră care să ne permită să completăm spațiile goale din felul în care înțelegem lucrurile.[14]

O teorie a realității care emite pretenții de completitudine ar trebui să includă o teorie a mentalului. Dar și o astfel de teorie nu ar fi decât o ipoteză generată de mintea umană, fără să fie autoevidentă. Argumentul ne este prezentat de Stroud, atunci când se referă la *epistemologia naturalizată* a lui Quine — care este, esențialmente, o teorie psihologică empiristă despre formarea teoriilor empiriste (Stroud, Capitolul 6). Aceasta se aplică în egală măsură unei posibile teorii raționaliste despre capacitatea mentalului de a teoretiza aprioric. Însă, este evident că nu deținem niciuna dintre aceste teorii: nu avem nici măcar o ipoteză despre capacitatea noastră de a transcende lumea fenomenală. Ideea unei concepții complete despre realitate care explică aptitudinile prin intermediul cărora această concepție a fost formulată rămâne doar o utopie.

Cu toate acestea, este ținta către care ne îndreptăm: eliberarea treptată de sinele obiectiv aflat în stare latentă, care inițial se află prins în capcana perspectivei individuale a experienței umane. Speranța este ca aceasta să

se poată transforma eventual într-o perspectivă detașată, care să poată coexista cu și înțelege perspectiva individuală.

6. *Diplopia*[15]

Pe scurt, tot ceea ce putem spera să realizăm urmând un astfel de raționament va fi limitat în multe feluri. În primul rând, suntem ființe finite și, chiar dacă fiecare dintre noi posedă o capacitate latentă uriașă de a-și transcende într-un mod obiectiv sinele, cunoștințele noastre despre lume vor fi întotdeauna fragmentare, oricât de mult le-am extinde. În al doilea rând, atâta vreme cât sinele obiectiv — chiar în condițiile în care poate eluda perspectiva umană — rămâne la fel de efemer pe cât este ființa umană, trebuie să presupunem că vor deveni în curând depășite. În al treilea rând, înțelegerea lumii, de care suntem intrinsec capabili — lăsând la o parte limitările temporale și tehnologice — este de asemenea posibil să fie limitată. Așa cum voi argumenta în capitolul următor, este probabil ca realitatea să depășească ceea ce concepem noi despre ea. În fine, conceperea unor ipoteze obiective mai pertinente nu exclude posibilitățile sceptice cunoscute și necunoscute care reprezintă celălalt aspect al oricărei perspective realiste.

Nimic din toate acestea nu ne va opri din efortul depus pentru a înregistra un progres obiectiv, în măsura în care intelectul, cultura și epoca în care trăim ne permit. Însă ne pândesc și alte pericole în urmărirea acestui scop — mai precis tot ceea ce ține de ambiție, și nu de teama de eșec. Aceste pericole sunt de trei feluri: impersonalitate excesivă, obiectivizare falsă și apariția

unor conflicte ireconciliabile între modul obiectiv și cel subiectiv de concepere a aceluiași lucru.

Primul dintre aceste pericole provine dintr-o interpretare prea literală a imaginii sinelui veritabil prins în capcana perspectivei individuale. Aceasta reprezintă o imagine convingătoare, fapt pentru care mulți s-au lăsat atrași de ea. Dacă adevăratul *eu* privește lumea de undeva de nicăieri — incluzând atât perspectiva empiristă, cât și preocupările particulare ale lui Thomas Nagel doar ca pe una dintre nenumăratele scânteieri conștiente ale lumii observate în acest fel — atunci ar putea părea că nu trebuie să fiu câtuși de puțin interesat de viața și de perspectiva lui Thomas Nagel, încercând chiar să mă izolez de ea. Numai că descoperirea și trezirea la viață a sinelui obiectiv, cu caracterul său universal, nu înseamnă că o anumită persoană nu este în același timp și o ființă care are o viață personală și o perspectivă empiristă asupra lucrurilor. Avansurile obiective au darul să producă o falie în unitatea sinelui și, pe măsură ce această falie se mărește, problemele integrării celor două puncte de vedere devin acute, în special cele privitoare la etică și la viața personală. Trebuie să facem în așa fel încât să vedem lumea atât de nicăieri, cât și din locul în care ne aflăm și să trăim în consecință.

Cel de-al doilea pericol, acela al unei false obiectivizări, este unul pe care l-am discutat deja în legătură cu filosofia mentalului — cu toate că el apare și în alte domenii. Succesul unei anumite forme de obiectivitate în extinderea înțelegerii pe care o avem asupra unor aspecte ale realității ne-ar putea tenta să aplicăm aceleași metode în domenii în care nu vor putea funcționa, fie din cauza faptului că domeniile respective necesită un nou tip de obiectivitate, fie din cauza faptului că ele sunt într-un

anumit fel ireductibil subiective. Eşecul recunoaşterii acestor limite produce diferite tipuri de încăpăţânări obiective — cele mai notabile fiind analizele reductive ale unei anumite tipologii folosind termeni utilizaţi pentru înţelegerea obiectivă a alteia. Dar, aşa cum am afirmat anterior, realitatea nu înseamnă doar realitate obiectivă, iar obiectivitatea în sine nu înseamnă un singur lucru. Tipurile de teorii şi de concepte obiective la care am ajuns până acum, destinate cu precădere înţelegerii lumii fizice, ne pot oferi doar un fragment din toată înţelegerea obiectivă posibilă. Iar detaşarea pe care o necesită obiectivitatea va lăsa cu siguranţă ceva neacoperit.

Cea de-a treia problemă, cea a conflictului de nerezolvat dintre obiectiv şi subiectiv, apare atunci când reuşim să construim o concepţie obiectivă despre ceva anume, după care ne găsim în situaţia în care nu mai ştim ce să facem cu ea deoarece nu o putem îmbina armonios cu concepţia subiectivă pe care încă o avem despre lucrul respectiv. Uneori o concepţie interioară nu-şi poate admite propria subiectivitate fără să sucombe în urma unei asemenea confirmări, dar nici nu poate să dispară pur şi simplu.

Adesea un pas înainte obiectiv implică recunoaşterea faptului că anumite aspecte ale înţelegerii noastre anterioare aparţin domeniului aparenţelor. În locul conceperii lumii ca ceva plin de obiecte colorate, ea este concepută ca ceva plin de obiecte având calităţi primare care afectează viziunea umană în anumite feluri inteligibile dintr-un punct de vedere subiectiv. Distincţia dintre aparenţă şi realitatea obiectivă devine subiectul unei înţelegeri noi care combină elemente subiective şi obiective şi care este bazată pe recunoaşterea limitelor obiectivităţii. Aici nu există niciun conflict.[16]

Este posibil însă ca obiectul înţelegerii să nu poată fi atât de clar divizat. Se poate întâmpla ca ceva să pară că necesită concepţii subiective şi obiective acoperind acelaşi domeniu, care nu pot fi însă combinate într-o unică viziune complexă, dar coerentă. Acest lucru este probabil mai ales în cazul înţelegerii propriilor noastre persoane, fiind sursa unora dintre cele mai dificile probleme ale filosofiei, precum problematica identităţii personale, a liberului arbitru şi a sensului vieţii. Este de asemenea prezent în teoria cunoaşterii, acolo unde ia forma inabilităţii de a avea simultan în minte, într-o formă coerentă, posibilitatea scepticismului şi a credinţelor obişnuite pe care le întâlneşti în viaţă la tot pasul.

Care ar trebui să fie relaţia dintre convingerile pe care ni le formăm despre lume — cu aspiraţiile lor de obiectivitate cu tot — şi admiterea posibilităţii că lumea ar putea fi complet diferită de felul în care considerăm noi că este? Cred că nu dispunem de nicio modalitate satisfăcătoare de a combina aceste perspective. Perspectiva obiectivă produce aici o scindare în identitatea sinelui care nu poate fi ignorată, drept pentru care suntem nevoiţi fie să alternăm aceste perspective, fie să creăm o viziune dublă.

Viziunea dublă este soarta tuturor fiinţelor care întrezăresc perspectiva *sub specie aeternitatis*.[17] Atunci când ne privim din afară, o imagine naturalistă a felului în care funcţionăm pare să fie inevitabilă. Este clar faptul că toate credinţele noastre izvorăsc din anumite înclinaţii şi experienţe care, pe cât cunoaştem, nu le garantează adevărul, fiind susceptibile la o serie de erori radicale. Necazul îl constituie imposibilitatea de a combate cu autoritate scepticismul pe care-l implică acest lucru, din cauza faptului că nu ne putem vindeca de apetitul de a

crede ceva și nici nu ne putem confruntă propria atitudine referitoare la aceste convingeri în timp ce continuăm să credem în ele. Convingerile se referă la felul în care e probabil să fie lucrurile, și nu doar la felul în care lucrurile ar putea fi și nu ne putem pune între paranteze convingerile uzuale despre lume într-un asemenea fel încât să se potrivească perfect cu posibilitățile scepticismului. Gândul că „sunt un profesor la Universitatea din New York dacă, bineînțeles, nu sunt cumva un creier într-un borcan" nu este unul care să fie reprezentativ pentru starea mea generală, integrată, de spirit.[18]

Problemele liberului arbitru și ale identității personale produc concluzii la fel de lipsite de armonie. În anumite privințe, ceea ce facem și ceea ce ni se întâmplă se asociază natural într-o imagine obiectivă despre lume, în tandem cu ceea ce fac alte obiecte și organisme. Acțiunile pe care le întreprindem par să fie niște evenimente ale căror cauze și condiții nu aparțin în totalitate acestor acțiuni. Aparent, continuăm să existăm și să ne schimbăm odată cu trecerea timpului la fel cum o fac și alte organisme complexe. Dar atunci când analizăm mai îndeaproape aceste idei obiective, ele par să amenințe și să submineze anumite concepții fundamentale despre sine la care ne vine foarte greu să renunțăm.

Am afirmat anterior că este imposibil să asimilăm complet o concepție despre identitatea personală a cuiva care depinde de continuitatea organică a creierului persoanei respective. În mod obișnuit, o perspectivă obiectivă a ceva care deține un aspect subiectiv nu necesită ca noi să renunțăm pur și simplu la perspectiva subiectivă, deoarece aceasta poate fi redusă la statutul unei aparențe, putând în acest fel să coexiste cu perspectiva obiectivă. Numai că în asemenea cazuri, această

opțiune nu pare să fie disponibilă. Nu putem ajunge să ne considerăm ideile despre statutul nostru de agenți sau despre puritatea propriei identități de sine de-a lungul timpului drept simple aparențe sau percepții. Acest lucru ar fi echivalent cu abandonarea lor. Deși convingerile noastre intuitive despre aceste lucruri apar aproape exclusiv din punctul nostru de vedere, ele pretind că ar descrie nu numai felul în care ne percepem, ci și felul în care suntem, într-un mod încă nespecificat care intră în contradicție cu imaginea obiectivă a ceea ce suntem. Această problemă se ivește chiar dacă imaginea obiectivă nu pretinde să includă în ea totul — deoarece ceea ce omite deliberat este numai aparența subiectivă, iar acest lucru nu este suficient. Pretențiile sinelui obiectiv și ale celui subiectiv par să fie mult prea puternice pentru a le permite să coexiste armonios.

Această problemă va reapărea în alte capitole, dar permiteți-mi să mai menționez încă un exemplu în acest sens: cel al scepticismului nemărturisit al lui Wittgenstein cu privire la deducție. Cred că perspectiva pe care o adoptă Wittgenstein este în mod corect considerată de Kripke ca fiind o formă de scepticism, deoarece descrierea exterioară pe care o oferă cu privire la ceea ce se întâmplă cu adevărat atunci când aplicăm o formulă sau un concept într-o multitudine nesfârșită de cazuri — mai precis, pe ce anume se bazează cu adevărat bogăția aparent infinită a semnificației — nu reprezintă o descriere pe care să o putem asimila. De exemplu, nu ne putem gândi la aplicarea corectă a lui „plus 2" ca fiind determinată de nimic mai mult decât de faptul că o anumită aplicare pare naturală celor care împărtășesc limba și formele noastre de viață sau de orice altceva de acest fel. Atunci când folosim conceptul trebuie să-l considerăm

un determinant al unei funcţii unice într-o serie infinită de cazuri, dincolo de toate aplicaţiile noastre şi de aplicaţiile celor din comunitatea în care ne aflăm, dar şi independent de acestea, altfel nu ar putea fi conceptul care este. *Chiar dacă Wittgenstein are dreptate*, nu ne putem considera gândurile în acest fel, în timp ce le concepem. Chiar şi în actul filosofic al gândirii naturaliste asupra felului în care funcţionează limbajul şi logica, nu putem adopta poziţia wittgensteiniană cu privire la *aceste* gânduri, ci va trebui să le gândim ca atare.

Consider că o perspectivă merită să se numească sceptică dacă oferă o descriere a gândurilor obişnuite care nu pot fi încorporate în astfel de gânduri fără a le distruge. Cineva poate fi sceptic în privinţa lui *x* indiferent de sinceritatea cu care declară că nu neagă existenţa lui *x*, ci explică pur şi simplu ce anume reprezintă acel *x*.[19]

NOTE

[1] În orig. *self-deceiving God*, vezi referinţele la un asemenea Dumnezeu din îndoiala (de sine) carteziană. (*n. t.*)

[2] O a patra reacţie ar constitui-o întoarcerea cu spatele la abis şi pretenţia că el a fost traversat. Acest lucru a fost făcut de G. E. Moore.

[3] Această idee este mult mai apropiată de ceea ce Bernard Williams numeşte concepţia absolută a realităţii, care este o descriere mai generală a conceptului cartezian al cunoaşterii. Vezi Williams (7).

[4] Pentru exemplificare, consultaţi Putnam (2), cap. I.

[5] Există, probabil, o formă radicală de scepticism care poate fi scoasă din calcul ca fiind de neconceput, printr-un argument analog *cogito*-ului: scepticismul referitor la întrebarea dacă eu sunt un tip de fiinţă capabilă să aibă pur şi simplu gânduri. Dacă ar putea exista fiinţe a căror natură şi relaţie cu lumea ar fi de o asemenea factură încât nimic din ceea ce ar întreprinde aceste fiinţe, indiferent de ce se petrece în interiorul lor, nu ar putea fi calificat drept gândire, atunci

nu aș putea să nu mă gândesc dacă nu cumva și eu sunt una dintre aceste ființe, pentru că dacă aș fi, atunci nu aș gândi deloc, căci chiar și întrevederea posibilității că nu aș gândi reprezintă tot o formă de gândire. Însă majoritatea formelor de scepticism nu ating chiar un asemenea grad de extremism.

[6] Aceasta constituie una dintre temele reflecțiilor lui Clarke și Stroud despre scepticism. Vezi Stroud, pp. 205-206. Cartea lui Stroud reprezintă o discuție deosebit de revelatoare pe tema scepticismului și a inadvertențelor marii majorități a răspunsurilor date scepticismului. El este totuși ceva mai optimist decât mine în privința posibilității de a găsi vreo greșeală a scepticismului și a dorinței de a descoperi o înțelegere obiectivă și exterioară a poziției pe care o avem în lume, care stă la baza scepticismului.

[7] Afirmații bazate pe impresie și exprimate în treacăt. (*n. t.*)

[8] Stephen Jay Gould relatează cum Francis Crick i-a spus odată: „Problema cu voi, biologii evoluționiști, este că întotdeauna întrebați *de ce* înainte să înțelegeți *cum*" (Gould (2), p. 10).

[9] Vezi Gould (1) pentru detalii.

[10] Teoria *Big Bang* (George Gamov) se referă la explozia incandescentă de energie și de materie, care a dus la apariția Universului. (*n. t.*)

[11] Ar putea fi susținut că observația potrivit căreia Universul conține ființe inteligente nu trebuie explicată în termenii unor principii fundamentale care să dovedească inevitabilitatea acestui fapt, datorită unui motiv mult mai simplu: dacă nu ar exista asemenea ființe, atunci nu ar exista nici observatori și nici observații. Nicio concluzie generală nu poate fi trasă așadar din existența lor. Nu sunt convins de acest argument. Faptul că o observație poate fi anticipată din acest punct de vedere nu înseamnă că ea nu mai trebuie explicată din punctele de vedere ale altor principii fundamentale.

Ar merita poate menționată aici analogia aplicării principiului antropic în cosmologie. Astfel, principiul antropic susține că „ceea ce ne așteptăm să observăm trebuie să fie mărginit de condițiile necesare prezenței noastre ca observatori" (Carter, p. 291). Un caz special în acest sens îl constituie principiul antropic rigid: „Universul (incluzând aici parametrii fundamentali de care depinde) trebuie să fie structurat într-un fel care să permită, la un moment dat, crearea unor observatori în acest cadru" (p. 294). Despre acest lucru, Carter afirmă: „chiar și o predicție pe deplin riguroasă, bazată pe principiul

rigid, nu va satisface întru totul punctul de vedere al unui fizician din cauza posibilităţii găsirii unei teorii şi mai profunde, care să explice relaţionările anticipate anterior" (p. 295). Cu alte cuvinte, predictibilitatea nu elimină întotdeauna nevoia de a oferi o explicaţie.

[12] Citându-l pe Neurath, nu suntem „niciodată capabili să-l demontăm în şantierele navale şi să-l reconstruim folosind cele mai bune materiale aflate la dispoziţie" (p. 201).

[13] Atât Chomsky, cât şi Popper au respins, în feluri total diferite, teoriile empiriste despre cunoaştere, punând accent pe imposibilitatea curentă a capacităţilor noastre de a înţelege şi concepe lumea. Chomsky, în special, a susţinut că abilitatea nativă de a învăţa o limbă este contrară concepţiei empiriste despre felul în care funcţionează mintea umană. Acesta reprezintă unul dintre aspectele rechizitoriului făcut de el reducţionismului vizavi de mental. Consider că golurile ştiinţifice existente între informaţii şi concluziile derivate din ele sunt de o importanţă semnificativ mai mare pentru teoria cunoaşterii decât sunt golurile dintre informaţiile lingvistice fragmentare despre stadiul iniţial al copilăriei şi gramatica limbajului ce poate fi dedusă de aici, oricât de remarcabilă ar fi aceasta. Uneori putem invoca lumi întregi care apar din minţile noastre, nu doar limbaje a căror formă se presupune că a evoluat, parţial, ca răspuns la capacitatea noastră de a le învăţa.

[14] Este posibil ca acele sfere ale cunoaşterii care sunt în întregime apriorice să permită accesarea mai facilă a surselor lor din interiorul nostru faţă de alte tipuri de cunoaştere — ceea ce ne permite o înţelegere mai adecvată a felului în care gândurile ne pot purta către adevărurile aritmeticii, faţă de cele ale chimiei. Este posibil să descoperi ceva aprioric dacă reprezentarea pe care o avem despre lucrul respectiv are o relaţie atât de intimă cu lucrul însuşi încât proprietăţile care urmează să fie descoperite se află deja îngropate în reprezentarea respectivă. Astfel, ne putem gândi la matematică deoarece suntem capabili să operăm cu un sistem de simboluri ale cărui proprietăţi formale îi permit să reprezinte numerele şi toate relaţiile care se stabilesc între ele. Un astfel de sistem poate fi la rândul său investigat din punct de vedere matematic. În acest caz, matematica oferă un răspuns parţial întrebării referitoare la felul în care lumea pe care o descrie poate conţine fiinţe care vor fi capabile să descopere unele dintre adevărurile sale.

[15] În orig. *double vision*. Vezi Hume 1739 I. IV ii; de asemenea, Broad 1925, pp. 187–188, precum și critica acestei interpretări oferită de Huemer 2001, pp. 130–131, citat în http://plato.stanford.edu/entries/sense-data/. (*n. t.*)

[16] Aceasta este observația făcută de McGinn; imaginea științifică nu intră, dacă ne gândim bine, în conflict cu imaginea comună referitoare la calitățile secundare.

[17] Literal, expresia din latină înseamnă „sub aspectul eternității"; după Spinoza, expresia denotă ceea ce este adevărat, în mod universal și etern, fără nicio referire la sau dependență de porțiunile pur temporale ale realității; vezi Enciclopedia Britanica, http://www.philosophypages.com/dy/s9.htm. (*n. t.*)

[18] Mai există încă o problemă. În decursul ajungerii la o concluzie sceptică, trecem printr-o serie de gânduri față de care nu adoptăm simultan o poziție sceptică — gânduri despre relația dintre creier și experiențe, de pildă. Acestea apar în raționamentul scepticului într-o formă simplă, lipsită de determinanți. Pentru a putea trage concluzii sceptice atunci când adoptăm un punct de vedere obiectiv, va trebui să ne angajăm în acel exercițiu cognitiv direct despre lume pe care scepticismul îl compromite. Acesta este precum reversul cercului cartezian: Descartes a încercat să dovedească existența lui Dumnezeu folosindu-se de rațiunea pe care ne putem baza numai în cazul în care Dumnezeu există; scepticul ajunge la scepticism prin intermediul unor gânduri pe care scepticismul le face de neconceput.

[19] Vezi Kripke (2), p. 65.

VI. Gândire și realitate

1. Realismul

Anterior, mi-am exprimat în mai multe locuri angajamentul față de o formă de realism și iată că a venit acum momentul să aduc niște completări. În termeni simpli, este concepția potrivit căreia lumea este independentă față de mințile noastre, dar adevărata problemă o constituie detrivializarea acestei afirmații, într-un mod care nu poate fi acceptat cu ușurință de toată lumea, și să arăt cum intră ea în conflict cu o formă de idealism susținută de mulți filosofi contemporani.

Realismul este cel ce reușește să facă scepticismul inteligibil. În capitolul anterior, am dezbătut scepticismul raportându-l la cunoaștere. În acest capitol, doresc să introduc o altă formă de scepticism — nu una referitoare la cunoștințele noastre, ci o formă de scepticism care vizează puterea de pătrundere a gândurilor noastre. Voi pleda în favoarea unei forme de realism potrivit căreia percepția pe care o avem despre lume este limitată nu doar privitor la ce putem cunoaște, dar și privitor la ce putem concepe. Într-un sens foarte riguros, lumea se extinde dincolo de raza de acțiune a minților noastre.[1]

Idealismul căruia i se opune această formă de realism susține că ceea ce există constituie ceea ce putem gândi sau concepe sau ceea ce vor putea gândi și concepe

urmașii noștri — și că asta este necesarmente adevărat deoarece ideea a ceva pe care nu-l putem gândi sau concepe nu are sens. Cuvântul „noi" din această propoziție este important. Voi lăsa deoparte perspectivele — numite, de asemenea, idealiste — potrivit cărora realitatea ar fi corelativă mentalului, într-un sens mult mai larg — incluzând aici mințile infinite, dacă astfel de lucruri pot exista. Probabil că în orice tip de lume ar putea exista o minte capabilă să o conceapă în mod adecvat; nu pot concepe limitele minților posibile. Realismul pe care îl apăr aici spune că lumea ar putea fi de neconceput minților *noastre*, iar idealismul căruia mă opun este cel care neagă această posibilitate.

Există și forme de idealism mai radicale decât aceasta, precum este și cea care susține că ceea ce există este ceea ce este perceput, sau că ceea ce există trebuie să constituie obiectul unei posibile experiențe pentru noi, sau că ceea ce există sau se întâmplă trebuie să fie obiectul unei posibile cunoașteri pentru noi, sau trebuie să fie verificabil de noi, sau trebuie să fie ceva despre care să putem deține dovezi. Fiecare dintre aceste perspective și-a găsit adepți, dar consider că toate depind, în ultimă instanță, de forma mai generală de idealism descrisă anterior, împreună cu alte anumite perspective asupra condițiilor gândirii umane. Elementul comun îl constituie testul — în marea lui măsură, epistemologic — de realitate, care nu și-a pierdut din popularitate, în ciuda presupusei morți a pozitivismului logic.

Doresc să opun acestei poziții generale o perspectivă diferită asupra relației dintre gândurile noastre și realitate, în special a acelor gânduri care încearcă să reprezinte lumea într-un mod obiectiv. În urmărirea obiectivității ajungem să alterăm relația pe care o avem cu lumea,

accentuând corectitudinea anumitor reprezentări ale sale prin compensarea particularităților punctului nostru de vedere. Dar lumea este, într-un sens riguros, independentă de posibilele noastre reprezentări ale sale și s-ar putea extinde cu mult peste orizontul lor. Acest lucru are implicații atât pentru rezultatele unei obiectivări de succes, cât și pentru eventualele limite ale unei asemenea întreprinderi. Scopul și unicul său raționament îl constituie creșterea gradului de percepere a realității, numai că acest lucru nu are niciun sens atâta vreme cât ideea realității rămâne limitată la ceea ce poate fi perceput prin intermediul folosirii unor asemenea metode. Cu alte cuvinte, mă împotrivesc tendinței naturale de identificare a ideii de lume, așa cum este ea cu adevărat, cu ideea a ceea ce poate fi revelat, la limită, printr-o creștere nedefinită a obiectivării punctului de vedere deținut.

A fost deja susținută ideea că urmărirea obiectivității poate duce, dintr-o multitudine de puncte de vedere, la excese — deturnându-ne din drumul către adevăr atunci când este greșit întreprinsă sau aplicată unui subiect nepotrivit. Acesta constituie unul dintre felurile în care obiectivitatea nu corespunde realității: ea nu reprezintă întotdeauna modul ideal pentru înțelegere. Numai că obiectivitatea umană ar putea eșua să epuizeze realitatea și dintr-un alt motiv: ar putea exista aspecte ale realității care o depășesc tocmai din cauza faptului că ne depășesc capacitățile de a ne forma concepții despre lume. Ceea ce există și ceea ce, în virtutea naturii noastre, putem concepe despre lucrul respectiv sunt două lucruri diferite, în care cel din urmă poate fi mai mic decât cel dintâi. Cu siguranță *noi* suntem mai mici, așa că acest lucru nu ar trebui să ne surprindă. Obiectivitatea umană poate fi capabilă să perceapă doar o parte a lumii, dar atunci când

această întreprindere este încununată de succes, ar trebui să ne ofere o înțelegere a unor aspecte ale realității a căror existență este complet independentă de capacitatea noastră de concepere a lor — la fel de independentă pe cât este existența lucrurilor pe care nu le putem concepe.

Ideea potrivit căreia conținutul Universului este limitat de capacitatea cognitivă pe care o avem reprezintă o perspectivă filosofică bine cunoscută, care pare de o infatuare grotescă dat fiind faptul că nu suntem decât niște mici piese contingente ale acestui Univers. Este o viziune pe care nimeni nu ar îmbrățișa-o, decât poate din motive filosofice obscure care par să excludă imaginea comună.

Această imagine este una potrivit căreia Universul și majoritatea lucrurilor care se petrec înăuntrul său sunt complet independente de gândurile noastre, numai că, de când au apărut strămoșii noștri pe acest pământ, am evoluat cizelând această capacitate de a gândi despre, de a cunoaște și de a reprezenta tot mai multe aspecte ale realității. Există anumite lucruri pe care nu le putem concepe acum, dar pe care am putea ajunge să le înțelegem cândva; după cum există probabil și o sumedenie de alte lucruri despre care ne lipsește capacitatea de a le concepe, nu doar din pricina faptului că ne aflăm la o etapă prea timpurie a evoluției noastre istorice, cât mai ales din cauza genului de ființe care suntem. Despre unele lucruri pe care nu le putem concepe suntem în stare să articulăm niște propoziții vagi — de exemplu despre viețile mentale ale ființelor extraterestre sau despre ceea ce exista înainte de Big Bang — dar despre unele dintre acestea se prea poate să nu putem spune absolut nimic, în afara admiterii posibilității că ar putea exista asemenea lucruri.

Singurul sens în care le putem concepe este sub forma descrierii anterioare — adică, în calitatea lor de lucruri despre care nu ne putem forma nicio concepţie — sau în cadrul atotcuprinzătorului gând de „Tot" sau cel al conceptului parmenidian „cel care este".[2]

Nu încerc să sugerez aici că cea mai mare parte din ceea ce găsim *în mod explicit de neconceput* — în speţă, ceea ce putem vedea că este imposibil, aşa cum este cazul cercurilor rotunde — ar putea fi, în ultimă instanţă, posibile. Deşi ar putea exista cazuri în care convingerile noastre ferme cu privire la imposibilitatea explicită de concepere nu constituie dovezi irefutabile ale acestei imposibilităţi, bănuiesc totuşi că astfel de cazuri sunt rare. Sunt mai degrabă interesat aici de admiterea posibilităţilor şi a condiţiilor reale care sunt, *negativ* vorbind, imposibil de conceput în sensul în care nu avem şi nici nu putem avea vreo posibilitate de a le concepe. (Acest lucru diferă de observaţia pozitivă că nicio astfel de concepţie nu poate fi coerentă deoarece ar implica o contradicţie.)

Nu este necesar ca orice lucru despre Univers să stea în calea posibilei noastre evoluţii cognitive sau în calea evoluţiei cognitive a urmaşilor noştri — chiar dacă fiinţe asemănătoare nouă ar trebui să existe pururea. Modul în care suntem capabili să ne gândim la acele aspecte ale realităţii la care ne putem gândi constituie o problemă filosofică. Mai există, de asemenea, întrebarea dacă ne putem într-adevăr gândi la acele lucruri aşa cum *sunt în sine* sau doar *în felul în care ne apar*. Dar ceea ce este sau ceea ce se întâmplă nu coincide necesarmente cu ceea ce constituie un posibil obiect de reflecţie pentru noi. Chiar dacă am fi capabili, printr-un miracol, să concepem tot ceea ce există, faptul acesta nu este ceea ce îl face real.

2. *Idealismul*

Argumentul filosofic care contrazice această perspectivă naturală este simplu. El este analog unuia dintre raționamentele lui Berkeley, care susține că, în cazul lucrurilor neînzestrate cu gândire, a exista înseamnă a fi perceput. Berkeley susținea că acest lucru devine evident atunci când se încearcă crearea unei idei despre un obiect imperceptibil. Așa ceva este imposibil, spune el, din cauza faptului că, în clipa în care încercăm să ne gândim, de exemplu, la un copac imperceptibil, vom vedea că tot ce putem face în acest caz este să invocăm imaginea perceptivă pe care o avem despre copaci, iar acest lucru nu este imperceptibil.[3]

Astăzi este general recunoscut că această argumentație implică greșeala de a confunda imaginația perceptivă, folosită ca vehicul cognitiv, cu experiența perceptivă, ca parte a obiectului gândirii. Chiar dacă voi folosi o imagine vizuală pentru a mă gândi la copac, acest proces nu înseamnă că mă gândesc la o impresie vizuală a copacului respectiv; de asemenea, atunci când desenez un copac eu nu desenez, de fapt, un desen al copacului (cf. Williams (1)).

O eroare similară ar constitui-o argumentarea imposibilității de a formula un gând despre ceva la care nimeni nu se gândește sau de a concepe un lucru pe care nimeni nu-l poate concepe. Este evident că ne putem gândi la și vorbi despre o posibilă stare de fapt într-un mod în care nimeni nu se gândește și nici nu vorbește despre Bishop Berkeley. Faptul că trebuie să vorbim despre Berkeley pentru a putea vorbi despre situația în care nu se vorbește despre el nu face această situație nici inexprimabilă și nici imposibilă.

Numai că forma de idealism care mă interesează pe mine nu se bazează pe această eroare: ea nu reprezintă perspectiva potrivit căreia ceea ce există trebuie neapărat să fi fost conceput sau trebuie să poată fi conceput în clipa de față. Mai degrabă, este vorba despre perspectiva din care ceea ce există trebuie să poată fi potențial conceput de către noi sau să fie ceva despre a cărui existență să putem avea, potențial, dovezi. O argumentație care să susțină această formă generală de idealism trebuie să arate că noțiunea de ceva ce *nu poate* fi gândit, fie de noi, fie de cei asemănători nouă, este ilogică.

Argumentația este următoarea. Dacă încercăm să înțelegem noțiunea de ceva ce nu am putea concepe vreodată, atunci suntem nevoiți să folosim idei generale, precum sunt cele ale lucrurilor deja existente sau ale circumstanțelor în care ar putea fi obținute sau a ceva care să constituie cazul respectiv sau a ceva care este adevărat. Trebuie să presupunem că există anumite aspecte ale realității cărora aceste concepte pe care le *deținem* le sunt aplicabile, dar cărora nu le pot fi aplicate niciun alt fel de concepte pe care le-*am putea* deține. Doar simpla concepere că astfel de lucruri pot exista nu reprezintă o concepere adecvată a lor; iar o persoană realistă ar susține că restul posibilităților de referire la ele ne-ar putea rămâne incomprehensibil. Replica pe care i-ar da-o idealistul este aceea că ideile noastre eminamente generale cu privire la ceea ce există sau la ceea ce constituie cazul sau la ceea ce este adevărat nu poate ajunge mai departe decât ideile noastre specifice despre genul de lucruri care pot să existe sau să constituie cazul sau să fie adevărate. Cu alte cuvinte, nu posedăm acel concept eminamente general despre realitate care să depășească

toate posibilitățile de completare a conținutului său și pe care să-l putem înțelege în principiu.

Sau, pentru a evidenția același lucru în termeni lingvistici, așa cum face Davidson, nu posedăm un concept general al adevărului care să depășească adevărul tuturor frazelor rostite în oricare limbă pe care o putem înțelege sau care pot fi traduse într-o limbă pe care noi sau alții ca noi să o poată înțelege. Ideea generală despre ce anume poate fi considerat că este cazul nu transcende suma tuturor lucrurilor despre care putem afirma cu siguranță că reprezintă acest lucru. Davidson respinge aici ideea unei scheme conceptuale care respectă condițiile necesare aplicării ei la lume, dar care este diferită de propria noastră schemă: „Criteriile unei scheme conceptuale care diferă de cea proprie devin acum: într-o mare măsură adevărate, dar intraductibile. Întrebarea dacă acesta constituie un criteriu folositor este de fapt întrebarea referitoare la cât de bine înțelegem noțiunea de adevăr — așa cum este ea aplicată unei limbi, în mod independent de noțiunea de traducere. Răspunsul care cred că ar putea fi dat acestei întrebări este că o astfel de înțelegere nu este deloc independentă."[4]

Drept pentru care, argumentul care merge în paralel cu cel al lui Berkeley este că, dacă încercăm să dăm formă noțiunii de ceva pe care nu l-am putea concepe vreodată sau gândi sau comenta ne vom găsi în situația în care vom fi nevoiți să folosim idei care implică, în ultimă instanță, posibilitatea principială a gândirii despre ele (chiar dacă nu suntem capabili să facem acest lucru acum): deoarece chiar și cele mai generale idei despre adevăr sau existență pe care le deținem poartă cu ele această implicație. Nu putem folosi limbajul într-un mod care să țintească dincolo de sfera posibilă a aplicațiilor

sale specifice. Dacă încercăm să facem acest lucru, atunci fie vom comite un abuz de limbaj, fie îl vom folosi pentru a ne referi la ceva care poate totuşi să fie conceput.

Acest argument nu se face vinovat de eroarea comisă de Berkeley. El nu atribuie obiectului gândirii ceva care reprezintă doar un aspect al vehiculului cognitiv. Nu pretinde că, pentru a exista, este nevoie să devii obiectul reflecţiei altora sau să fi fost sau să fii pe cale de a deveni un asemenea obiect de reflecţie. Cu toate acestea, funcţionează într-un mod similar, deoarece pretinde că anumite încercări de a da formă unor gânduri semnificative eşuează din pricina faptului că nu pot trece de graniţele trasate de posibilităţile actului cognitiv. Conform argumentului oferit de Berkeley, ipoteza unei existenţe lipsite de suportul cognitiv al mentalului este presupusă a intra în conflict cu condiţiile gândirii, acelaşi lucru fiind susţinut aici pentru ipotezele imposibilităţii actului de concepere. Altfel spus, realiştii se iluzionează atunci când consideră că deţin ideea unei realităţi aflate dincolo de raza de acţiune a oricărui gând omenesc, cu excepţia acestuia. Dacă examinăm cu atenţie ceea ce consideră ei că ar reprezenta această idee, vom descoperi fie că ea reprezintă ideea unui lucru care ne este într-o mai mare măsură la îndemâna, fie că nu reprezintă de fapt niciun fel de idee.

Pentru a răspunde acestei obiecţii este necesar să contestăm perspectiva cognitivă de care depinde — la fel cum am făcut cu argumentul lui Berkeley. Dar, mai întâi, permiteţi-mi să clarific cât este de paradoxală concluzia acestei argumentaţii idealiste. O analiză a erorilor concluziei la care s-a ajuns ar putea scoate în evidenţă erorile acestei argumentaţii. Trebuie să menţionez de la început că nu deţin vreo teorie cognitivă alternativă care să poată

înlocui teoriile care susțin idealismul. Argumentul pe care îl voi aduce este unul esențialmente negativ. Consider că enunțul unei poziții realiste poate fi respins pe motiv că nu poate fi înțeles doar pe baza unui temei care ar solicita și abandonarea altor argumente, mult mai puțin controversate. Poziția pe care o voi adopta susține că realismul este la fel de coerent pe cât sunt multe alte asemenea declarații neverificabile, chiar dacă fiecare dintre ele, ca și gândirea în general, ne-ar putea pune în fața unor mistere filosofice fundamentale, pentru care nu există în prezent soluții.

Pare cu siguranță posibil să cred că realitatea se extinde dincolo de limitele accesibilității gândului uman, de vreme ce un astfel de lucru ar avea o asemănare izbitoare cu ceva care nu este doar posibil, dar chiar este cazul. Există o sumedenie de ființe umane obișnuite care nu posedă prin natura lor abilitatea de a concepe anumite lucruri pe care unii dintre semenii lor le cunosc. Persoanele oarbe sau surde congenital nu pot înțelege culorile, respectiv sunetele. Persoanele arierate, care vor avea permanent capacitatea mentală a unui copil de nouă ani, nu vor putea ajunge să înțeleagă ecuațiile lui Maxwell sau teoria relativității generalizate sau Teorema lui Gödel. Toate aceste persoane sunt oameni, dar ne-am putea la fel de bine imagina o specie pentru care asemenea caracteristici sunt standard și care este capabilă să conceapă și să cunoască lumea din anumite puncte de vedere, dar nu din toate. Astfel de ființe ar putea avea un limbaj și ar putea să ne semene suficient de mult încât limbajul lor să devină parțial traductibil.

Dacă astfel de ființe ar putea coexista cu noi, atunci ei ar putea exista și dacă noi nu am exista — adică, dacă nu ar exista nimeni care să fie capabil să conceapă acele

lucruri pe care nu le pot înțelege. Atunci poziția lor în lume ar fi analogă celei în care am afirmat anterior că probabil ne aflăm.

Putem dezvolta tema acestei analogii imaginându-ne mai întâi că existe ființe superioare, care sunt înrudite cu noi în același fel în care suntem noi înrudiți cu acele ființe în vârstă de nouă ani, capabile să înțeleagă aspecte ale lumii care depășesc capacitatea noastră de înțelegere. Aceste ființe ar fi atunci capabile să spună despre noi, la fel cum suntem și noi capabili să spunem despre ceilalți, că există anumite lucruri despre lume pe care nu le putem nici măcar concepe. Iar acum tot ce mai trebuie făcut este să ne imaginăm că lumea este exact la fel, cu excepția faptului că acele ființe superioare nu există. Atunci, ceea ce s-ar putea spune în cazul în care ar exista rămâne adevărat. Astfel, pare că existența unor aspecte inaccesibile ale realității este independentă de conceptualizarea lor de către oricare intelect concret.

Oare funcționează această analogie? Sau există vreo asimetrie între situația noastră și cea a ființelor de nouă ani?

O posibilă obiecție o constituie faptul că, gândindu-mă la ei, nu am făcut decât să conceptualizez lumea — chiar și acea lume din care suntem absenți — în termenii cunoștințelor noastre curente despre ea. Trăsăturile pe care ei nu le pot concepe sunt total enunțabile în limba noastră. Încercarea oferirii unei explicații simple prin intermediul analogiei cu situația în care ne găsim într-o lume pe care nu o putem concepe din anumite puncte de vedere ar putea fi considerată ilegitimă. Nu putem face un comentariu logic prin simpla afirmație că aceste ființe sunt înrudite cu legile generale ale relativității în același mod în

care ne înrudim noi cu anumite trăsături ale lumii — decât dacă expresiei generale „trăsăturile lumii" i-a fost conferită o semnificație autonomă în această declarație. Cum poate genera sens o analogie cu ceva care nu are sens atâta vreme cât acel ceva este considerat separat de contextul analogiei respective?

Pentru a răspunde acestei probleme, permiteți-mi extinderea cadrului analogiei pentru a face loc acestui concept general, printr-o adăugire făcută poveștii despre persoanele arierate congenital, al căror intelect a rămas la stadiul unui copil de nouă ani. Să presupunem că, în lumea în care nu existăm, unul dintre aceștia, pe care îl vom numi Micul Realist, începe să manifeste predilecții pentru filosofie (de ce nu?) și începe să își pună întrebări cu privire la posibilitatea existenței unor lucruri pe care el și alții ca el vor fi pururi incapabili să le descopere sau să le înțeleagă. Depășește oare această presupunere sfera posibilului? Adică, în cazul în care ar putea rosti aceste cuvinte (presupunând că limba sa ar fi parțial asemănătoare cu a noastră), ar constitui oare o greșeală dacă am considera această afirmație drept o expresie a unei ipoteze care ar fi de fapt adevărată în situația respectivă? Sau nu ar vorbi decât niște prostii, nedându-și de fapt seama ce spune? Ar fi oare incapabil să gândească în termeni generali ceea ce noi știm că este adevărat despre situația în care se află (mai precis, ceea ce am stipulat ca fiind adevărat)? În acest moment, analogia pornește în direcție opusă. Dacă noi am vorbi fără sens întreprinzând acest gen de speculații, exact același lucru l-ar face și el.

Întrebarea care apare aici se referă la posibilitatea atribuirii Micului Realist — chiar dacă el nu poate ști acest lucru niciodată — un concept general al realității care este aplicabil legilor generale ale relativității, cât și

altor trăsături ale Universului, pe care oamenii sunt capabili să le înțeleagă. Astfel, ar putea el să aibă, bazându-se pe exemplele realității cu care este familiarizat, un concept general care să poată fi aplicat dincolo de orice, cu care el și semenii săi ar putea deveni familiari? În cazul în care poate face acest lucru, atunci noi înșine putem deține același concept, care va fi aplicat unor trăsături ale Universului pe care suntem incapabili să le înțelegem.

Să presupunem că Micul Realist dezvoltă ideea, speculând pe marginea posibilității existenței altor ființe care posedă capacități pe care cei de nouă ani nu le au și care ar putea înțelege aspecte ale realității care le sunt inaccesibile lor, deși distanța intelectuală care îi desparte face imposibil ființelor superioare să comunice înțelegerea pe care o au ființelor inferioare lor. (Presupun aici o distanță intelectuală suficient de mare cât să nu permită ființelor inferioare o înțelegere indirectă despre ceva, bazându-se, într-o oarecare măsură, pe judecata ființelor superioare. O mare parte din procesul cognitiv obișnuit pe care-l folosim pentru a conceptualiza lumea este, într-o oarecare măsură, indirect — în sensul în care acesta depinde de expertiza superioară sau de inteligența altor indivizi. Doar simpla convingere că există anumite lucruri pe care alții le pot înțelege nu reprezintă, însă, un act de conceptualizare a lucrului respectiv, nici măcar în modul indirect al delegării sugerate anterior.)

După cum se știe, semnificația ideii existenței unei forme superioare de înțelegere depinde de existența a ceva care să fie înțeles, iar lucrul care se află în discuție este tocmai existența acestui obiect al înțelegerii. Pare extrem de artificială negarea faptului că cineva aflat în această poziție ar putea crede ceva ce știm că nu este doar semnificativ, dar și adevărat: și anume, că există concepte

ce pot fi folosite de către alte tipuri mentale, care sunt aplicabile lumii și care pot fi folosite pentru formularea unor adevăruri despre aceasta, dar care nu pot fi traduse în limba sa nativă sau în oricare altă limbă pe care acestea o pot înțelege. Este oare posibil ca un Davidson de nouă ani, care ar apărea printre ei, să greșească?

De fapt, oare nu ar fi spus Davidson însuși că acest mini-Davidson greșește negând inteligibilitatea realismului? Cum ar putea fi aplicat principiul carității, enunțat tot de el, în disputa dintre Davidson junior și Micul Realist? Nu ar însemna oare că Micul Realist avea dreptate din cauza faptului că ceea ce spunea el putea fi tradus în ceva ce am fi tentați să afirmăm, în vreme ce spusele lui Davidson junior nu puteau fi traduse în ceva ce am putea afirma? Nu sunt sigur. Problema este că ideea despre traducere a lui Davidson pare să fie asimetrică. S-ar putea să fiu capabil să traduc o propoziție din limba altcuiva într-o propoziție în limba mea, chiar dacă el nu poate traduce o propoziție din limba mea într-a lui. Conform lui Davidson (din câte îmi pot da eu seama), aș putea afirma că Micul Realist avea dreptate, iar Davidson junior nu, dar Micul Realist ar greși dacă ar fi de acord cu mine — așa cum Davidson junior i-ar spune-o, fără îndoială. Acest lucru nu reușește nicicum să facă mai puțin paradoxală această doctrină. Iar dacă aceste consecințe rămân inacceptabile pentru cei de nouă ani, atunci ele sunt inacceptabile și pentru noi.

Această problematică readuce în atenția noastră cele discutate în capitolul 5, secțiunea 2, cu privire la inteligibilitatea scepticismului. În ambele cazuri, întrebarea care se pune se referă la cât de departe putem ajunge în structurarea ideii unei lumi cu care mințile noastre nu pot intra în contact. Observația generală pe care doresc să o

fac împotriva teoriilor restrictive privitoare la ce poate fi gândit este următoarea. Fiecare concept pe care îl deținem conține potențial ideea propriului său complement — ideea lucrurilor și a cazurilor în care conceptul nu poate fi aplicat. Exceptând situația în care a fost demonstrat indubitabil că nu pot exista astfel de lucruri — că ideea ar implica vreun gen de contradicție (așa cum este cazul ideii lucrurilor care nu sunt identice cu sine) — suntem îndreptățiți să o considerăm logică, deși nu mai putem adăuga nimic despre membrii acestei clase și nici nu am întâlnit vreodată unul.

Pentru a reprezenta valoarea uneia dintre variabilele determinanților noștri universali sau existențiali nu este necesar să fii referentul unui anumit nume sau descrieri făcute în limba noastră, deoarece avem deja conceptul general de *totul*, care include atât lucrurile pe care le putem numi sau descrie, precum și pe cele la care nu ne putem referi în acest mod. Pe acest fundal, putem vorbi despre complementul oricărui concept, în afara celor care au fost demonstrate că sunt categoric imposibile. Putem vorbi despre „toate lucrurile pe care nu le putem descrie", „toate lucrurile pe care nu ni le putem imagina", „toate lucrurile pe care oamenii nu și le pot imagina" și, în sfârșit, despre „toate lucrurile pe care oamenii, prin structura lor, sunt incapabili să le conceapă vreodată". Cuantificatorul de universalitate nu conține o limită intrinsecă pentru lucrurile care pot fi identificate în vreun alt fel decât acesta. Ar putea fi folosit chiar și pentru formularea ideii „tuturor lucrurilor pe care *nicio* minte limitată nu le-ar putea conceptualiza". Desigur, posibilitatea formulării acestor idei nu garantează existența vreunor corespondente ale lor. Numai că, prin natura cazului, este puțin

probabil că am putea găsi vreodată motive care să ne facă să credem că nu le corespunde chiar nimic.

Ființele care își conștientizează natura limitată și cuprinderea lor între vectorii acestei lumi trebuie să recunoască atât faptul că realitatea s-ar putea extinde dincolo de limitele capacității lor de conceptualizare, cât și posibilitatea existenței unor concepte care să le depășească această capacitate. Această condiție este satisfăcută de un concept general al realității, în cadrul căruia capacitatea individuală de conceptualizare, precum și toate extensiile posibile ale respectivei conceptualizări eșuează atunci când sunt considerate ca fiind cazuri particulare. Acest concept mi se pare că poate fi explicat în mod adecvat prin intermediul folosirii unui set ierarhizat de concepții, plecând de la cele mult mai limitate decât conceptul de sine, dar făcând parte din el, până la cele mai ample decât acesta, dar care îl includ — dintre care unele ar putea deveni accesibile prin intermediul unor descoperiri pe care unii le-ar putea face, în vreme ce altele, și mai ample, nu. (Ierarhia ar putea include, de asemenea, concepții paralele care nu le intersectează pe ale noastre, dar cu care se unesc doar într-un concept superior.) Am putea atribui acest concept filosofilor în vârstă de nouă ani din exemplul nostru, iar eu susțin că este același cu conceptul general pe care noi îl deținem despre ceea ce există. Îmi pare limpede ca lumina zilei că deținem acest concept, încât orice teorie mentală sau referire care susține că nu-l putem avea mi se pare profund suspectă tocmai din acest motiv.

Urmărirea obținerii unei perspective mai obiective, prin care să ne poziționăm în lume încercând să înțelegem ce fel de relație avem cu ea, reprezintă metoda primară de extindere și de completare a concepției personale

pe care o deținem despre această realitate. Dar acest concept general implică lipsa oricărei garanții că întregul a ceea ce există coincide cu ceea ce noi sau alte ființe asemănătoare nouă am putea conchide dacă am continua urmărirea obiectivității până la limitele ei absolute — acolo unde converg toate perspectivele, în punctul mitologic al stupefacției, unde se află „sfârșitul tuturor investigațiilor".

Există limite ale obiectivității privite ca formă de înțelegere care decurg din faptul că ea lasă în urmă subiectivitatea. *Acestea constituie limitele interioare.* Există, de asemenea, și limite exterioare ale obiectivității care apar la momente diferite pentru tipuri diferite de ființe, iar acest lucru depinde nu de natura obiectivității, ci de cât de departe poate fi aceasta urmărită de un individ oarecare. Obiectivitatea nu reprezintă decât un mod de extindere a gradului de percepție pe care îl avem despre lume, și dincolo de faptul că lasă în urmă anumite aspecte ale realității, este posibil să nu reușească să ajungă la altele, chiar și în cazul în care niște forme și mai puternice de obiectivitate le-ar putea cuprinde.

3. *Kant și Strawson*

Așa cum este în cazul cunoașterii, și în cel al gândirii cred că poate fi găsită o cale de mijloc între scepticism și reducționism. În cazul cunoașterii, scepticismul apare atunci când reflectăm la faptul că ideile noastre ajung inevitabil să pretindă că trec dincolo de temeiurile lor. Efortul evitării scepticismului prin eliminarea acestei falii poate duce la reducționism — o reinterpretare a conți-

nutului convingerilor noastre în funcție de fundamentele în baza cărora au fost formate.

În gândire, problema o constituie relația dintre concepțiile pe care le deținem și ceea ce este posibil. Scopul gândirii este să reprezinte fapte și posibilități dincolo de sine, iar scepticismul este perspectiva care neagă capacitatea intrinsecă a gândurilor de a ne oferi calea pentru a verifica dacă acestea corespund suficient de bine naturii realității actuale și posibile încât să ne permită să intrăm în contact cu aceasta — până acolo încât să ne permită întreținerea unor convingeri false despre ea. Pentru a scăpa de scepticism, adepții reducționismului reinterpretează domeniul posibilităților ca pe un domeniu a ceea ce este sau ar putea fi conceptualizat de noi — astfel, garantându-ne (în ultimă instanță) faptul că gândurile noastre pot intra în contact cu acesta.

Pentru explicarea poziției intermediare, permiteți-mi să o localizez în relație cu două perspective opuse: scepticismul kantian și reducționismul lui Strawson. (Este inutil cred de a mai adăuga faptul că nu acesta este felul în care Strawson și-ar descrie perspectiva lui.) Cele două perspective sunt înrudite una cu cealaltă în sensul în care perspectiva lui Strawson ne este oferită drept o critică empiristă a lui Kant. De vreme ce reducționismul lui Strawson este considerabil de generos prin ceea ce admite în universul posibilităților, este important să explic ceea ce consider eu că omite să includă aici.

Poziția pe care o susține Kant este una potrivit căreia suntem capabili să concepem lucrurile doar așa cum ne apar ele, însă nu și în felul în care sunt ele în sine: esența lucrurilor rămâne pururi și complet inaccesibilă gândirii. „Este într-adevăr indubitabilă existența unor entități inteligibile corespondente entităților senzoriale; ar putea

exista însă și anumite entități inteligibile cu care facultatea sensibilă a intuiției nu are niciun fel de relație; numai că, în cazul în care conceptele înțelegerii ar constitui doar niște simple forme de gândire ale intuiției noastre sensibile, ele nu ar putea în niciun fel să le fie aplicate" (Kant (1), pp. B308–309).

Strawson dorește să elimine opoziția kantiană dintre conceptualizarea lucrurilor în felul în care acestea ne apar și felul în care aceste lucruri sunt în mod esențial, declarând că modul conceptualizării esenței acestor lucruri (în versiunea kantiană) este lipsit de sens. El consideră că există o distincție între aparență și realitate *în* ceea ce Kant consideră drept universul aparențelor, numai că această distincție nu reprezintă decât distincția care poate fi făcută între modul în care ni se prezintă lucrurile la un anumit moment sau dintr-un anumit punct de observație și modul în care ni s-ar prezenta dintr-o optică superioară sau dintr-o analiză mai amănunțită a lor. El consideră că modul de aplicare al acestei distincții depinde de identitatea referinței plus perspectiva corectată: perspectiva în care îmi apare acum lumea așa cum rezultă în urma aplicării procedurilor de corectare a viziunii în acest fel, ar putea apărea pentru mine și cei ca mine într-un mod diferit — care ar putea fi considerat ca o corecție aplicată viziunii anterioare. Nicio concepție a realității nu rămâne în picioare din această perspectivă, care și-ar putea găsi aplicabilitatea la oricare lucru aflat în afara limitelor conceptualizărilor, a dovezilor și a descoperirilor omenești posibile.

Strawson nu pretinde că realul este coextensiv cu ceea ce putem *realmente* conceptualiza. Iată ceea ce spune el despre acest lucru:

> Pentru respingerea dogmelor lipsite de sens potrivit cărora schema noastră conceptuală nu ar corespunde în vreun punct Realității, nu suntem nevoiți să susținem dogmele restrictive care afirmă că Realitatea ar fi complet inteligibilă prin intermediul acestei scheme, așa cum și este cazul de fapt. Trebuie să mai admitem și faptul că ar putea exista tipuri de fapte despre care nu avem, în prezent, mai multă capacitate de conceptualizare decât aveau predecesorii noștri despre anumite tipuri de fapte care sunt admise în cadrul nostru conceptual, dar care nu erau într-al lor. Învățăm astfel nu doar cum să răspundem vechilor întrebări, dar și cum să putem pune altele noi. Ideea acelor aspecte ale realității care ar putea fi descrise în răspunsurile oferite întrebărilor pe care nu știm încă să le formulăm este una care, precum ideea domeniului noumenului, chiar dacă nu în același stil drastic, limitează pretențiile experienței și ale cunoștințelor omenești concrete de a fi „coextensive cu realul".
>
> Acest lucru pare să fie limita necesară și nu foarte avansată de rezonanță a idealismului transcendental cu metafizica.[5]

Aceasta reprezintă, așa cum afirmat anterior, o interpretare largă a posibilităților existente. Numai că extinderea realității dincolo de ceea ce putem concepe în prezent încă este considerată aici că ar reprezenta stadiul la care *am* ajunge dacă am evolua către noi experiențe sau modalități de gândire și, mai departe, către noi tipuri individuale, de proprietate și de relaționare, ce și-ar putea găsi aplicații în baza unor posibile experiențe. Referirea implicită la noi înșine și la lumea în care trăim rămâne chiar și în cazul în care seria descoperirilor este considerată ca fiind de necompletat. Acesta constituie funda-

mentul în baza căruia Strawson pretinde că nu se poate considera că noi cunoaștem lucrurile doar în virtutea felului în care acestea ni se prezintă sau a felului în care ar putea să ni se prezinte, deoarece ideea contrastantă a ceea ce nu ar putea să ne apară niciodată este total lipsită de înțeles.

Vreau să fiu de acord cu Strawson atunci când neagă faptul că am cunoaște lucrurile *doar* așa cum ne apar ele, dar să fiu de acord cu ceea ce susține Kant, atunci când afirmă că modul în care sunt lucrurile în sine transcende toate aparențele sau conceptualizările posibile. Cunoașterea pe care o avem despre lumea fenomenelor constituie, parțial, o cunoaștere a lumii în sine; numai că lumea întreagă nu poate fi identificată cu lumea perceptibilă în mod nemijlocit deoarece include probabil lucruri pe care nu le putem și nici nu le-am putea conceptualiza vreodată, indiferent de cât de mult ar fi extinsă cunoașterea umană, așa cum sugerează Strawson, în direcții pe care nu ni le putem imagina în acest moment. Dificultatea o constituie formularea acestui lucru într-un mod care să sfideze orice reinterpretare idealistă; realiștilor le e greu să spună ceva cu care idealiștii să nu fie de acord, după ce i-au conferit lucrului respectiv propria lor înțelegere despre el.

Permiteți-mi să explic mai întâi diferența de opinie pe care o am față de Kant.[6] Eu susțin perspectiva comună potrivit căreia calitățile secundare descriu lumea în felul în care aceasta ni se prezintă, în vreme ce calitățile ei primare nu fac acest lucru. A fi roșu înseamnă pur și simplu a fi ceva care apare roșu în condiții normale — este o proprietate a cărei definiție este esențialmente relativă. Dar a fi pătrat nu înseamnă pur și simplu a fi ceva care pare să aibă această formă, chiar dacă ceea ce

este pătrat pare într-adevăr să aibă forma pătrată. Aici aparența formei pătrate este explicată în mod semnificativ în termenii efectului pe care îl are asupra noastră forma pătrată a obiectelor, care nu este, la rândul ei, analizată în termenii impresiei de formă pătrată. Înfățișarea roșie a lucrurilor roșii, pe de cealaltă parte, nu poate fi explicată noncircular[7] în termenii roșeții lor, deoarece cea din urmă este analizată în termenii aparenței de roșu. Pentru a explica motivul pentru care lucrurile apar roșii va trebui să ieșim din cercul calităților coloristice.

Perspectiva kantiană, potrivit căreia și calitățile primare descriu lumea doar în felul în care aceasta ne apare, depinde de considerarea întregului sistem de explicații științifice oferite fenomenelor observabile ca fiind ea însăși o apariție, a cărei explicație supremă nu poate — în absența unui raționament circular[8] — să facă referire la calitățile primare, de vreme ce acestea, dimpotrivă, trebuie să fie explicate tocmai în termenii acestor calități. În virtutea acestei perspective, calitățile primare nu reprezintă altceva decât un aspect al imaginii pe care o avem despre lume, iar dacă această imagine are o explicație, atunci ea va trebui formulată în termenii efectului pe care-l are asupra noastră ceva exterior acestei imagini, care ne va fi din acest motiv inimaginabil — lumea noumenului.

Părerea că acesta trebuie să fie felul în care stau lucrurile rezultă din refuzul de a distinge între cele două căi — forma sau conținutul — prin care perspectiva umană pătrunde în gândurile noastre. Conținutul unui gând poate fi relativ independent de forma lui particulară — independent, de exemplu, de limba în care acesta este exprimat. Toate gândurile noastre trebuie să aibă o formă care să le facă accesibile dintr-o perspectivă umană

oarecare. Dar acest lucru nu înseamnă că ele se referă doar la punctele noastre de vedere sau la relația acestora cu lumea. Ele se referă nu la ceva ce depinde de forma lor subiectivă, ci la acel lucru la care trebuie să se refere orice explicație despre ce anume le face să fie adevărate.

Conținutul anumitor gânduri transcende fiecare formă pe care ar putea-o lua în mintea umană. În cazul in care calitățile primare ar putea fi conceptualizate doar dintr-o perspectivă umană, atunci explicația supremă a motivului pentru care lumea ne apare în acest fel nu s-ar putea raporta la calitățile primare ale lucrurilor propriu-zise. Dar în cazul în care calitățile lor primare ar putea la fel de bine să fie percepute dintr-un punct de vedere care nu are nimic subiectiv în comun cu punctul nostru de vedere, atunci descrierea lumii în acești termeni nu este relativă la punctul nostru de vedere; aceste calități nu reprezintă simple aspecte ale lumii fenomenale, dar pot, dimpotrivă, să fie folosite, de noi sau de alții, pentru explicarea aspectului lumii respective.

Întrebarea care se pune este dacă fiecare explicație posibilă dată faptului că suntem conștienți de calitățile primare, perceptive sau teoretice, trebuie să facă referire la calitățile primare ale obiectelor exterioare, sau dacă acestea dispar din explicația finală — prin încorporarea lor totală, în calitate de aparențe, în ceea ce urmează să fie explicat. Cu excepția cazului în care cea de-a doua variantă este cea adevărată, analogia referitoare la calitățile secundare nu are sens. Simplul fapt că oricare dintre gândurile pe care le avem cu privire la calitățile primare trebuie să fie formulat într-un limbaj și în niște imagini pe care le putem înțelege nu rezolvă problema, după cum nu o rezolvă nici faptul că orice explicație pe care o vom accepta ne aparține. Trebuie spus că, la limită,

indiferent de capacitatea noastră de a o atinge sau nu, calitățile primare *dispar* din explicarea aparenței lor.

Dar nu există niciun motiv pentru a crede că referirea la calitățile primare va dispărea din explicația apariției lor, indiferent de cât de complicată am face explicația „apariției" acestora. Nu putem explica faptul că lucrurile par să se extindă din punct de vedere spațial decât în termenii extensiunii lor. Și nu putem explica felul în care *acea* explicație pare adevărată decât, din nou, în termenii extensiunii lucrurilor — aceasta afectându-ne perceptiv în anumite feluri, în vreme ce existența relației respective ne afectează rezultatele investigației pe care o întreprindem cu privire la cauzele care au determinat percepția pe care o avem asupra extensiunii. Și așa mai departe. Dacă fiecare explicație dată apariției unor extinderi spațiale, în termenii extensiunii fizice, este considerată drept o aparență nouă, la un nivel superior, a extensiunii respective, atunci și acestea vor trebui explicate în termenii extensiunii fizice. Indiferent de amploarea escaladării scării seriilor de „aparențe" ale acestei extensiuni, extensiunea propriu-zisă a lucrurilor va rămâne cu un pas înainte și reapărând în explicația furnizată extensiunilor respective.[9]

Singurul lucru care poate infirma această perspectivă o constituie o alternativă mai bună. Ar putea exista una — la un anumit nivel, explicația faptului că, până în prezent, toate teoriile despre lumea fizică implică un grad de extensiune spațială ar putea fi conceptualizate în termeni complet diferiți, ceva ce am putea sau nu concepe. Nonexplicația[10] oferită de Kant în termenii lumii de neconceput a noumenului nu constituie această alternativă mai bună. Nu este decât un surogat terminologic pentru ceva care ne depășește capacitatea de înțelegere,

și nu există niciun motiv pentru care l-am accepta, cu excepția cazului în care acceptăm validitatea poziției realiste care atribuie lucrurilor extensiune.

Dar ce motiv ar putea exista care să susțină că, dată fiind inteligibilitatea noțiunii de lucruri în sine, acestea nu pot fi extinse spațial? Nu există niciun motiv serios — doar un motiv fals de tip Berkeley: cel al deplasării de la subiectivitatea formei la cea a conținutului. Cu alte cuvinte, ar trebui susținut că, din cauza faptului că *deținem* concepția calităților primare — pe care le putem detecta prin intermediul observației și folosi în explicații — aceste calități sunt esențialmente relative la punctul nostru de vedere, chiar dacă într-un mod mult mai complex decât în cazul calităților secundare: astfel, ele sunt relative nu doar la punctul de vedere al percepțiilor noastre, ci la întregul nostru sistem cognitiv. Consider că nu există o apărare a acestei perspective, care să nu implice o premisă falsă.

Este însă necesar să fie menționat argumentul kantian potrivit căruia este îndoielnic faptul că lucrurile propriu-zise dețin calități primare, chiar dacă el nu demonstrează imposibilitatea acestui lucru. Argumentarea logică este următoare. Să presupunem că afirmația lui Kant, potrivit căreia astfel de calități primare constituie niște trăsături esențiale ale imaginii globale pe care o deținem, este corectă — ceea ce înseamnă că ne este imposibil să conceptualizăm lumea în absența lor. Acest lucru nu implică faptul că ele nu ar putea constitui simultan și niște trăsături ale lumii în sine. Înseamnă, însă, că noi nu putem înțelege nicio explicație oferită aspectelor calităților primare care nu ar implica atribuirea de astfel de calități lucrurilor pe care le găsim în lume. Și dacă orice alternativă de acest fel ni s-ar părea de neconceput, faptul că fiecare explicație la care ajungem implică

existența unor calități primare nu reprezintă o dovadă palpabilă care să ateste imposibilitatea existenței unei alternative mai bune.

Acest lucru este adevărat. Din celălalt punct de vedere, indiferent de cât ar fi de limitată imaginea globală pe care o deținem (indiferent dacă ea trebuie sau nu să conțină calități primare), nu există nicio garanție că vom fi vreodată capabili să descoperim acestor aspecte explicații credibile, în cadrul dat. În măsura în care suntem capabili să facem acest lucru, există o oarecare justificare pentru convingerea că această imagine descrie lucrurile în sine pe cât este posibil. Sau cel puțin ar putea. În plus, există un grad remarcabil de flexibilitate în privința felurilor de calități primare existente în concepțiile pe care le deținem — cu mult peste ceea ce Kant și-ar fi putut imagina că ar fi posibil; acest lucru ne-a permis să formulăm teorii despre lumea fizică din ce în ce mai îndepărtate de experiența noastră nemijlocită. Dacă suntem de acord cu ideea lui Kant că lumea în sine reprezintă un lucru coerent din punct de vedere logic, atunci nu există niciun motiv pentru care am continua să negăm că știm ceva despre ea.

Permiteți-mi acum să îmi îndrept atenția către celălalt aspect al perspectivei pe care încerc să o apăr aici — cel care susține probabilitatea existenței unor lucruri despre lume pe care noi (oamenii) nu le putem concepe. Acest lucru derivă în mod natural din ceea ce a fost deja afirmat. În cazul în care conceptualizarea calităților primare pe care o întreprindem reprezintă doar o conceptualizare parțială a lucrurilor în sine, existența ei reprezintă un efect secundar al existenței acestor lucruri: ea rezultă din efectele interacțiunii dintre ele, precum și din efectele pe care le are asupra noastră, împreună cu activitatea noastră

mentală. Tot ceea ce suntem capabili să înțelegem despre lume depinde de relația dintre noi și restul ei. În anumite feluri ea ne apare în mod natural și, cu ajutorul rațiunii și al observației controlate, suntem capabili să construim ipoteze despre realitatea obiectivă care susține aceste apariții. Numai că gradul de accesibilitate a ceea ce există prin intermediul folosirii acestor metode este contingent structurii noastre mentale și ipotezelor pe care această structură ne permite să le înțelegem. Este posibil ca propria noastră capacitatea de înțelegere a ceea ce există să fie doar parțială deoarece, acolo unde se manifestă, ea depinde nu numai de structura propriu-zisă a lucrurilor, ci și de propria noastră structură, iar prima structură menționată aici este independentă de cea de-a doua. În această imagine globală, suntem încadrați în lume și suntem capabili să o conceptualizăm parțial în mod obiectiv, însă o mare parte din ea este posibil să rămână în mod structural dincolo de capacitățile noastre de a o accesa. Bineînțeles că și aceasta nu este decât o concepție pe care *noi* am formulat-o, ceea ce nu înseamnă însă că e doar o descriere de ordin superior a lumii, așa cum ne apare ea. A susține contrariul înseamnă a presupune faptul că, dacă orice concepție are un posesor, atunci ea trebuie să se refere la perspectiva acestuia — o glisare de la forma subiectivă către un conținut subiectiv. Dacă existența altor ființe inteligente, al căror punct de vedere nu suportă comparație cu cel pe care îl deținem noi, poate fi întrevăzută, atunci nu există niciun motiv pentru care aceste ființe nu ne-ar vedea ca niște ființe mărginite de apartenența noastră de acest fel la lume.

De aceea, subiectul dezacordului meu cu Strawson îl constituie modul în care interpretează el înglobarea noastră într-o lume mai mare decât putem concepe. Ceea ce se

ascunde dincolo de înțelegerea noastră curentă nu este surprins în mod adecvat de ideea răspunsurilor date unor întrebări pe care nu știm încă să le formulăm. Ar putea include lucruri despre care noi sau alte ființe asemănătoare nouă nu am putea vreodată formula întrebări.

Posibilitatea existenței unor astfel de lucruri este esențială deoarece, în cazul în care acestea ar exista, ele ar fixa un barem al realității independent de cadrul mental, pe care alte lucruri mult mai banale l-ar putea la fel de bine îndeplini. Am putea afirma atunci că realitatea trăsăturilor propriu-zise ale lucrurilor în sine pe care am descoperit-o în acest fel este *tot atât de* independentă de capacitățile noastre de a le descoperi pe cât este realitatea a tot ceea ce ar putea exista în afara capacității noastre de conceptualizare, actuale sau posibile. În acest caz, lucrurile pe care le cunoaștem sau lucrurile la care ne putem gândi atunci când conceptualizăm structura materiei sau natura fizică a luminii sau a sunetelor reprezintă ceva incidental prin felul în care ni se prezintă, ceva a cărui existența nu se reduce la cea a unui simplu personaj al celor mai bune teorii ale noastre.

4. *Wittgenstein*

Permiteți-mi să îmi îndrept acum atenția asupra uneia dintre cele mai importante surse ale idealismului contemporan: Wittgenstein.[11] Perspectiva pe care el o va adopta ulterior privitor la condițiile semnificației pare să implice că nimic din ceea ce își propune depășirea limitelor exterioare ale experienței și ale vieții umane nu are sens, deoarece numai în cadrul unei comunități de utilizatori concreți sau potențiali ai limbajului poate exista

posibilitatea unui acord cu privire la modul de aplicare al acestuia, care constituie o condiţie *sine qua non* a existenţei regulilor, precum şi posibilitatea distincţiei dintre aplicarea corectă şi aplicarea incorectă a acestuia. Această judecată pare să elimine nu doar acele limbi care ar putea fi înţelese de o singură persoană, dar şi folosirea limbajului — chiar şi a limbajului general al existenţei şi al stării de fapt a lucrurilor — pentru a comunica acele lucruri despre care nu putem, în principiu, să emitem judecăţi.

Wittgenstein nu propune condiţii de adevăr sociologice pentru propoziţiile care fac referire la existenţa regulilor şi a semnificaţiei şi nici condiţii de adevăr comportamentale pentru propoziţiile care fac referire la domeniul mental. Condiţiile criteriilor descrise de el sunt condiţii de atribuire, condiţiile de adevăr fiind deja abandonate ca instrument de analiză în lucrarea *Investigaţii filosofice*.[12] Totuşi, dacă Wittgenstein are dreptate, afirmaţia că cineva foloseşte sau nu un concept în mod corect are sens doar pe fundalul posibilităţii acordului şi a dezacordului manifeste în judecăţile care folosesc acel concept. Ce implicaţii are acest lucru pentru aserţiunea potrivit căreia conceptele existenţei şi ale realităţii ar putea fi aplicate într-un mod semnificativ ideii posibilei existenţe a unor lucruri pe care nu le-am putea concepe vreodată?

În ultimă instanţă, s-ar putea susţine că, în cazul veracităţii afirmaţiei pe care o face Wittgenstein despre reguli, aceasta nu implică nişte consecinţe chiar atât de restrictive pe cât s-ar putea crede. Posibilitatea ajungerii la un acord între judecăţi este o condiţie deosebit de largă, ce poate fi îndeplinită în mai multe feluri. Ea nu trebuie să implice — idee cu care Wittgenstein era de acord — posibilitatea înţelegerii doar a lucrurilor pe care le putem verifica sau confirma. Acest lucru ar fi adevărat doar dacă

judecăţile în care trebuia să existe o convergenţă de opinii reprezentau nişte judecăţi specifice asupra unor situaţii de fapt. Numai că lucrurile nu trebuie să stea aşa. În ceea ce priveşte posibilitatea existenţei anumitor lucruri despre lume pe care ne este peste putinţă să le concepem şi posibilitatea că ceea ce există deja depăşeşte mai mult ca sigur cadrul posibilităţilor cognitive ale gândurilor umane, s-ar putea susţine că tot acest barem wittgensteinian de condiţii ale publicităţii şi ale ajungerii la un posibil acord ar putea fi atins într-un alt fel. Acordul cu privire la ceea ce nu cunoaştem şi nu putem concepe, precum şi ce anume este posibil sunt la fel de importante pe cât este acordul în privinţa lucrurilor pe care le cunoaştem şi a ceea ce este adevărat. Şi acest lucru constituie tot un acord în judecăţi.

Apărarea poziţiei pe care o susţin este, aşadar, următoarea: dacă ideea că ceea ce există şi ceea ce este adevărat s-ar putea extinde dincolo de ceea ce oamenii sau urmaşii lor ar putea vreodată descoperi sau conceptualiza constituie într-adevăr o consecinţă naturală a lucrurilor, pe care oamenii sunt în general capabili să le admită, atunci asta aruncă o umbră de îndoială asupra argumentărilor filosofice care pretind să arate că astfel de cuvinte transgresează regulile acestui limbaj. Asemenea argumentări trebuie să facă apel la condiţiile de adevăr ale semnificaţiei, care sunt mai puternice decât condiţiile de atribuire ale lui Wittgenstein. Ar putea chiar să fie sugerat faptul că evocarea ocazională de către Wittgenstein a unor posibile forme de viaţă, care sunt într-un mod neinteligibil diferite de noi, nu era decât un simbol al admiterii de către el a realităţii lucrurilor pe care nu le putem conceptualiza.

Lucrul care mă convinge de caracterul imposibil al încercării de a-mi reconcilia realismul cu imaginea pe

care Wittgenstein o atribuie limbajului este faptul că această interpretare se află la baza unei argumentări similare împotriva unora dintre concluziile pe care Wittgenstein le trage cu referire la de ceea ce poate fi considerat drept o ilegitimitate lingvistică. Am susţinut în capitolul anterior faptul că anumite feluri de scepticism, de exemplu, nu pot fi excluse pe motivul că ar constitui nişte violări de limbaj doar pentru că fac parte din colecţia de date despre predispoziţia naturală a oamenilor de a folosi limbajul sau judecăţile — de ignoranţă, posibilitate şi îndoială — cu care tind să fie de acord în anumite circumstanţe. Dacă acestea constituie erori, atunci ele nu sunt erori lingvistice, iar predispoziţia comiterii lor trebuie considerată o dovadă importantă a felului în care funcţionează limbajul: ce înseamnă de fapt judecăţile efective sau pretenţiile de cunoaştere pe care le au — mai precis, cât de mult se ambiţionează să se extindă dincolo de temeiurile lor.

Poziţia pe care încerc să o apăr aici nu prea este compatibilă cu imaginea lui Wittgenstein despre relaţia pe care o are limbajul cu lumea, chiar dacă unele dintre lucrurile pe care le afirmă el cu privire la reguli ar putea fi interpretate într-un mod care ar părea s-o accepte. Perspectiva lui despre modul în care gândirea este posibilă implică evident faptul că, indiferent de ideile pe care le-am deţine despre o realitate independentă de un cadru mental, acestea trebuie să se menţină între graniţele pe care le trasează forma noastră umană de viaţă şi că nu putem apela la o idee cu totul generală a ceea ce este ca să apărăm existenţa unor tipuri de fapte care, în principiu, se situează dincolo de posibilitatea confirmării sau a obţinerii acordului. În cazul în care am încerca să alienăm limbajul de aceste condiţii, riscăm să cădem în

absurd. Nu putem conceptualiza lumea noastră ca și cum ar face parte dintr-un univers mai mare care conține și lucruri revelate doar anumitor forme de viață și care ne sunt inaccesibile; nu putem să aplicăm conceptele de credință sau adevăr unui punct de vedere la care nu putem niciodată avea acces din punctul de vedere în care ne aflăm.

Problema radicală față de care poziția lui Wittgenstein constituie o replică — și anume, cea a felului în care niște ființe finite pot percepe anumite concepte și reguli cu aplicații infinite — a fost expusă cu fermitate de Kripke și nu am idee despre felul în care aș putea să o abordez. Dacă Wittgenstein are dreptate, atunci pretenția pe care am emis-o anterior că aș fi dezvoltat o idee substanțială privitoare la ceea ce se află dincolo de limitele de penetrare ale minților noastre este evident hazardată. Asertiunea existenței unor astfel de evenimente „transcendente" nu se poate sprijini pe viața umană. Dar, deși nu posed nicio alternativă plauzibilă, îmi este absolut imposibil să cred în perspectiva lui Wittgenstein — imposibil, cel puțin din punct de vedere psihologic. De exemplu, cred că ceva nu este în regulă atunci când Wittgenstein ajunge să fie chinuit de îndoielile existenței unui răspuns la întrebarea dacă secvența 7777 își face apariția în extinderea zecimală a lui π (Wittgenstein (2), secțiunea 516). Dacă el are dreptate, atunci *nimic* din ceea ce se află în mintea mea nu poate determina aplicarea infinită a oricăruia dintre conceptele pe care le dețin. Le aplicăm, pur și simplu, fără ezitare, în anumite feluri, corectându-i pe cei care nu fac asta.

Cred că acceptarea acestei concluzii definitive reprezintă o recunoaștere a faptului că întreaga gândire nu ar fi altceva decât o iluzie. Dacă gândurile noastre nu

deţin acea capacitate infinită de penetrare, într-un sens mult mai riguros decât poate fi exprimat aici, atunci chiar şi cele mai banale dintre aceste gânduri nu sunt ceea ce pretind să fie. Este ca şi cum un platonism natural ar face în aşa fel încât orice încercare de a vedea în alt mod să pară frauduloasă. În concluzie, atacul pe care Wittgenstein îl lansează asupra ideilor transcendente se bazează pe o poziţie atât de radicală, încât subminează chiar şi cele mai firave pretenţii de transcendere a celor mai puţin filosofice gânduri. Nu îmi pot imagina ce ar însemna să crezi acest lucru, dincolo de o acceptare verbală a lui.

Nu cunosc felul în care gândirea este posibilă. Admiţând însă că este, continui să cred că acest concept general al realităţii, care poate ajunge dincolo de orice încercare de a-i da un conţinut, nu implică totuşi comiterea vreunei greşeli lingvistice sau de altă natură. Precum este cazul detaliilor irecuperabile ale trecutului care nu pot fi verificate şi cărora nu le poate fi conferită semnificaţia unei mărturii oculare, sau al propoziţiilor nedecidabile ale matematicii, acest concept al realităţii constituie o parte a sistemului comun de concepte pe care îl deţinem. Fie că vom putea sau nu conceptualiza vreodată — ca să nu mai vorbim de posibilitatea cunoaşterii acestui lucru — modul în care erau lucrurile înainte de Big Bang, de exemplu, ideea stării de fapt din acel moment nu are nevoie de suportul unor asemenea elaborări şi nici măcar de vreo încercare, oricât de vagă, a vreunui asemenea experiment. Ideea generală a ceea ce nu putem concepe vreodată este doar una dintre formele acestui gen de extensie.

Realismul este cel mai captivant atunci când suntem forţaţi să recunoaştem existenţa unui lucru pe care nu-l putem descrie sau cunoaşte în totalitate deoarece acesta

se situează dincolo de raza de acţiune a limbajului, a testărilor, a dovezilor sau a înţelegerii empirice. *Ceva* trebuie să fie adevărat cu privire la secvenţa de cifre 7 prezentă în extinderea zecimalelor lui π, chiar dacă nu putem stabili ce anume este acel lucru; trebuie să fie ceva care se aseamănă stării de a fi liliac, chiar dacă nu putem conceptualiza această stare într-un mod adecvat. Dar, odată ce este acceptat în astfel de cazuri, realismul devine o poziţie posibilă şi în privinţa lucrurilor pe care le *putem* înţelege.

Ideea obiectivităţii vizează mereu să depăşească stadiul unui simplu acord intersubiectiv, chiar dacă un asemenea gen de asentiment, critică sau justificare reprezintă reţeta metodelor esenţiale folosite în scopul atingerii unei perspective obiective. Limbajul pe care îl putem avea ca urmare a acordului ce transpare din răspunsuri ne permite acum să depăşim cadrul acestora, pentru a putea trece la examinarea lumii propriu-zise. Aşa cum ar admite oricine, el ne permite să afirmăm, corect sau nu, că în Gibraltar ploua exact acum cincizeci de mii de ani, chiar dacă nu există nicio metodă prin care să cădem de acord în privinţa aplicării termenului într-un astfel de caz. Poziţia mea reprezintă, pur şi simplu, o extindere radicală a acestui antiverificaţionism[13] şi nu pot înţelege pe ce bază ar putea Wittgenstein diferenţia extinderile legitime de cele ilegitime, dincolo de sfera acordurilor concrete stabilite între judecăţi. Limbajul trece dincolo de cadrul său lingvistic propriu-zis — fie prin intermediul conceptului de ploaie, fie prin ceea ce există — dar acest „dincolo" nu poate fi descris decât tot prin intermediul limbajului sau al unei alte forme de reprezentare.

Orice concepţie despre lume trebuie să includă o formă de recunoaştere a propriei sale incompletitudini: la

un nivel elementar, acest lucru înseamnă măcar admiterea existenţei unor lucruri şi evenimente pe care nu le cunoaştem încă. Subiectul discuţiei îl constituie aşadar negocierea amplorii posibilităţii de extindere a lumii dincolo de cadrul conceptual pe care îl avem în prezent despre ea. Consider că aceasta ar putea conţine nu doar ceea ce nu cunoaştem şi nu putem concepe încă, dar şi ceea ce nu vom putea concepe vreodată despre ea — şi că recunoaşterea probabilităţii existenţei acestor limite ar trebui să fie încorporată în concepţia pe care o avem despre realitate. Acest lucru reprezintă o formă tare de antiumanism: potrivit acesteia, lumea nu ne aparţine, nici măcar potenţial. Ea ne-ar putea fi, parţial sau în majoritatea sa, incomprehensibilă nu doar din cauza lipsei timpului sau a abilităţilor tehnice care să ne permită să o înţelegem complet, ci şi din cauza structurii noastre intime.

Acest lucru i-ar putea surprinde pe unii ca fiind un exemplu extrem de obiectivism. În acest caz, o perspectivă atât de îndepărtată încât să nu poată fi abordată în mod direct are prioritate asupra perspectivei pe care o deţinem din interiorul vieţilor noastre, precum şi asupra limbajului pe care îl folosim, fiind astfel nevoiţi să formăm o concepţie secundară asupra acesteia, de parcă nu am avea acces la ea, deşi aceasta ar putea totuşi să fie accesibilă altor fiinţe, care ne-ar putea observa din exterior. De fapt, referirea la o perspectivă externă este neesenţială: ea nu reprezintă decât un simplu mecanism destinat să facă mai plastică imaginea lumii în care suntem cuprinşi. Această lume nu este dependentă de perspectiva pe care o avem asupra ei sau de orice altă perspectivă: această dependenţă este orientată în direcţie diametral opusă. Chiar dacă suntem nevoiţi să ne folosim de limbaj pentru a exprima lumea şi relaţia pe care o

avem cu ea și chiar dacă anumite condiții de care depinde obținerea acestui acord ne permit să deținem un asemenea limbaj, domeniile unui astfel de acord posibil nu reprezintă decât o parte limitată a lumii.

Ar putea exista anumite porțiuni ale discursului unde fundamentul absolut îl constituie jocul lingvistic și răspunsurile comune de care depinde acesta, fără nicio referire reală la lumea exterioară a răspunsurilor noastre și nicio altă obiectivitate în afara celei care derivă din acordul la care s-a ajuns. Există o problematică reală în acest sens, care ține de etică și de estetică și unde există și spațiul necesar exprimării dezacordurilor cu privire la locul în care să fie trasată granița dintre realism și simplul intersubiectivism lipsit de un cadru extern de referință. Continui să cred însă că este necesar ca cea mai mare parte a limbajului și a gândirii să fie interpretată într-un sens riguros „realist".

După cum evidențiază Wittgenstein (Wittgenstein (2), secțiunile 241–242), există un paralelism între condițiile semnificației și condițiile măsurătorii. Nu putem măsura temperatura cu un termometru decât dacă există o anumită constanță a rezultatelor acestei măsurători. Numai că acest lucru nu înseamnă că temperatura nu ar reprezenta și altceva în afara unui acord între citirile acestor rezultate. Acordul ar exista și în cazul în care nu ar exista termometre și îl putem explica prin efectul uniform pe care îl are temperatura asupra termometrelor. Pentru furnizarea acestei explicații este necesar să folosim conceptul de temperatură, iar condiția necesară deținerii conceptului o constituie posibilitatea măsurării temperaturii. Acest lucru nu face însă explicația circulară mai mult decât poate fi circular un curs despre modul de funcționare a laringelui. Folosirea unui lucru pe care

cineva încearcă să îl explice nu înseamnă că lucrul respectiv trebuie explicat în termeni proprii lui.

Atunci când folosim limbajul suntem, într-o mică măsură, asemănători acestor instrumente de măsurat — fiind capabili să răspundem, în mod detaliat, anumitor aspecte ale lumii — ceea ce ne conferă capacitatea de a vorbi despre ele. Putem explica acest fel de reacţii fără evocarea vreunei argumentaţii circulare, în termenii lucrurilor care le dau naştere, folosind conceptele pe care aceste reacţii ne permit să le avem. Opinia mea este că, aşa cum în cazul conceptelor care ne permit să recunoaştem existenţa acestor lucruri chiar şi atunci când ne lipsesc reacţiile care să ne permită să vorbim despre ele, tot aşa aceste concepte ne permit să recunoaştem că există şi alte lucruri cu care nu am putut încă să intrăm în contact, după cum există (aş îndrăzni să afirm, probabil cu certitudine) încă şi mai multe alte lucruri cu care fiinţe asemănătoare nouă nu ar putea niciodată face o astfel de conexiune din cauza faptului că nu am putut încă dezvolta reacţiile sau conceptele necesare pentru acest lucru. Nu pot să întrevăd modul în care această supoziţie violează condiţiile gândirii semnificante.

De fapt, negarea acestui lucru demonstrează o lipsă totală de modestie, chiar şi în cazul în care o astfel de negaţie ar putea fi justificată prin trimiteri la o teorie a conceptelor existenţei şi adevărului. Idealismul — acea perspectivă potrivit căreia ceea ce există, în cel mai larg sens cu putinţă, trebuie identificat cu ceea ce putem conceptualiza, în cel mai larg sens cu putinţă — reprezintă o încercare de a dimensiona corect Universul.

NOTE

[1] În favoarea acestei teză pledează, de asemenea, Fodor (pp. 120–126).

[2] În orig. "*What is*"; completitudinea spațiului parmenidean (plin cu materie!) la care face referire autorul prin acest citat lapidar reprezintă, probabil, confirmarea raționamentului care l-a făcut pe acest părinte grec al metafizicii să conchidă că întreaga existență nu reprezintă altceva decât un agregat unic, continuu, indivizibil și imuabil denumit „Unul". Pentru o discuție mai amplă pe acest subiect, sugerez eseul „Principiul lui Parmenide" de Alan F. Randall, la http://www.elea.org/Parmenides/Parm-comment.html. (*n. t.*)

[3] Berkeley, secțiunile 22-23. Acesta nu reprezintă singurul argument pe care Berkeley îl aduce în favoarea idealismului, dar afirmă că este „pregătit să mizeze totul pe această problematică".

[4] Davidson (3), p. 194; de reținut că unii (gânditori) realiști ar putea dori să accepte condiția „în mare parte adevărată" a unei scheme conceptuale diferite, atâta vreme cât poate fi demonstrat că aceasta nu intră în conflict cu acea condiție a „intraductibilității".

[5] Strawson (3), p. 42. Vezi, de asemenea, Strawson (4), în care subscrie în mod explicit poziției că realismul științific este acceptabil atâta vreme cât îi recunoaștem relativitatea față de un anumit punct de vedere intelectual.

[6] Îi sunt dator aici lui Colin McGinn, deși el nu are în vedere în mod explicit posibilitatea lucrurilor pe care nu le-am putea conceptualiza vreodată. Vezi McGinn, capitolele 6 și 7.

[7] Prin raționament circular se înțelege folosirea unei premise pentru demonstrarea unei concluzii care este apoi folosită pentru demonstrarea premisei respective vezi cercul vicios din logică. (*n. t.*)

[8] Prin contrast, culorile lucrurilor dispar imediat din lanțul explicațiilor. Putem astfel explica ce înseamnă pentru noi aparența roșie a unui anumit lucru, în termenii roșeții acelui lucru, dar nu putem explica, fără aparența vacuității, faptul că lucrurile roșii par, în general, roșii ființelor umane în termenii roșeții propriu-zise a lucrurilor respective.

[9] Vezi Williams (5).

[10] În orig. *Philosophical Investigations*, vezi Dummett (1), și Kripke (2), pp. 73 și în continuare. (*n. t.*)

[11] În orig. *antiverificationism*, adică o distanțare obiectivă de un anumit lucru. (*n. t.*)

VII. Libertate

1. Două probleme

Îmi voi îndrepta acum atenția către relația dintre obiectivitate și acțiune. Acest lucru ne va duce în final la subiectul eticii, dar voi începe abordând mai întâi problematica libertății.

Atunci când analizăm acțiunea se petrece ceva ciudat dintr-un punct de vedere obiectiv sau exterior. Unele dintre cele mai importante trăsături ale sale par să se topească sub ochiul obiectivității. Acțiunile par să nu mai poată fi atribuite agenților individuali priviți ca surse, devenind, în schimb, componente ale fluxului evenimentelor din care agentul respectiv face parte. Cel mai simplu mod de producere a acestui efect se realizează optând pentru ipoteza că toate acțiunile sunt determinate aleatoriu, deși aceasta nu este singura cale. Sursa esențială a problemei o constituie considerarea persoanelor și a acțiunilor lor drept o componentă a ordinii propriu-zise a naturii, determinată aleatoriu sau nu. Dacă insistăm în acest sens vom ajunge la senzația că nu suntem agenți, ci doar subiecți neputincioși și iresponsabili. Împotriva acestei judecăți se răzvrătește perspectiva interioară a agentului. Problema care se pune privește capacitatea sa de a rezista în fața efectelor destabilizatoare ale perspectivei naturaliste.

De fapt, punctul de vedere obiectiv generează trei probleme referitoare la acţiune, dar voi aborda doar două dintre acestea. Ambele problematici pe care intenţionez să le abordez au legătură cu libertatea. Pe prima dintre acestea, însă, mă voi limita doar la a o descrie, lăsând-o apoi la o parte; este vorba de problema metafizică generală a naturii acţiunii, care aparţine filosofiei mentalului.

Întrebarea „ce este acţiunea?" este mult mai amplă decât problematica liberului arbitru, deoarece ea se aplică atât activităţii păianjenilor, cât şi mişcărilor umane periferice, subconştiente (sic!) sau neconştientizate[1], în decursul activităţilor *mai* deliberate (vezi Frankfurt (2)) pe care le întreprind aceştia. Se aplică oricărei mişcări care nu este involuntară. Întrebarea este conectă temei noastre deoarece întreprinderea unei acţiuni *de către mine* — sau întreprinderea unei acţiuni de către altcineva — pare să dispară atunci când conceptualizăm obiectiv lumea. Pare să nu mai existe loc pentru acţiune într-o lume a impulsurilor neurale, a reacţiilor chimice şi a mişcărilor de oase şi muşchi. Chiar dacă adăugăm aici senzaţii, percepţii şi sentimente, ceea ce rezultă nu va fi acţiune sau efectuarea anumitor lucruri — nu va fi decât doar ceea ce se întâmplă.

Corespunzător celor spuse anterior despre filosofia mentalului, consider că singura soluţie posibilă o constituie considerarea acţiunii drept o categorie mentală — sau mai precis, psihofizică — fundamentală, care nu este reductibilă nici la termenii fizici şi nici la cei mentali. Nu pot îmbunătăţi cu nimic apărarea exhaustivă a acestei poziţii, aşa cum a fost ea oferită de Brian O'Shaughnessy. Acţiunea are propriul său aspect intern ireductibil, după cum este şi cazul altor fenomene psihologice — astfel, există o asimetrie mentală caracteristică între conştienti-

zarea propriilor acţiuni şi conştientizarea acţiunilor întreprinse de alţii — numai că acţiunea nu reprezintă altceva, de sine-stătător sau în combinaţie cu o mişcare fizică: nu este o senzaţie, după cum nu este nici vreun sentiment, credinţă, intenţie sau dorinţă. Dacă ne restrângem gama doar la astfel de lucruri, plus evenimente de natură fizică, atunci acţiunea creată va fi omisă din imaginea pe care o avem despre lume.

Dar chiar dacă o adăugăm ca pe o trăsătură ireductibilă, transformând de asemenea (şi, după cum susţine O'Shaughnessy, în mod inevitabil) subiectele experienţei în subiecte ale acţiunii, problema acţiunii libere nu dispare. Am putea funcţiona fără să fim liberi, după cum am putea să ne îndoim cu privire la libertatea de care se bucură alţii fără să ne îndoim şi de faptul că aceştia acţionează. Ceea ce subminează sentimentul libertăţii nu subminează automat şi acţiunea.[2] În cele ce urmează, voi lăsa la o parte problema generală a acţiunii şi voi considera pur şi simplu că există un asemenea lucru.

Ceea ce voi dezbate sunt două aspecte ale problematicii liberului arbitru[3] care corespund celor două feluri în care obiectivitatea ameninţă presupunerile obişnuite făcute pe seama libertăţii umane. Pe unul dintre acestea îl numesc problematica autonomiei, în vreme ce pe celălalt îl numesc problematica responsabilităţii; primul dintre ele se înfăţişează în postura problematicii care ne vizează propria libertate, iar cel de-al doilea, în postura problematicii care vizează libertatea altora.[4] Perspectiva obiectivă prin care acţiunile sunt privite ca nişte evenimente ale ordinii naturale (determinată sau nu) ne produce un sentiment de impotenţă şi futilitate vizavi de acţiunile pe care le întreprindem noi înşine. În plus, aceasta are darul să submineze anumite atitudini fun-

damentale față de toți agenții — mai precis, este vorba aici de acele acțiuni al căror caracter reactiv (vezi Strawson (2)) este condiționat de modul de atribuire a responsabilității. În accepțiunea curentă, liberul arbitru este cel de-al doilea dintre efectele sus-menționate. Numai că amenințarea adusă felului în care ne conceptualizăm propriile acțiuni — mai precis, sentimentul că suntem purtați prin Univers de parcă am fi rămășițe ale unui naufragiu — este la fel de important și de demn să poarte acest nume. Cele două sunt interconectate. Aceeași perspectivă externă care îmi pune în pericol autonomia îmi amenință în egală măsură percepția pe care o am față de autonomia altora, iar acest lucru îi face la rândul lui să pară obiecte improprii de admirație sau de dispreț, de resentiment sau de gratitudine, de mustrare sau de laudă.

La fel ca alte probleme filosofice fundamentale, cea a liberului arbitru nu este în primă instanță una verbală. Nu constituie o problemă despre ce anume vom *spune* despre acțiune, responsabilitate sau despre ce anume ar fi putut sau nu cineva să facă și așa mai departe. Este mai degrabă o confuzie pe care o încearcă propriile sentimente și atitudini — o pierdere a încrederii, a convingerilor și a echilibrului. La fel cum în cazul problemei fundamentale a epistemologiei acest lucru nu implică posibilitatea de a spune sau nu despre noi că avem cunoștință despre lucruri, ci rezidă mai degrabă în pierderea încrederii în noi și în îndoială, tot așa și problematica liberului arbitru rezidă în erodarea atitudinilor interpersonale și a sentimentului autonomiei. Întrebările despre ce anume avem de spus cu privire la acțiune și la responsabilitate nu reușesc decât să exprime aceste sentimente — sentimente de neputință, de pierdere a echilibrului și de detașare afectivă de ceilalți oameni.

Aceste forme de disconfort devin familiare după ce ne-am confruntat cu problema liberului arbitru prin intermediul ipotezei determinismului. Suntem slăbiți, dar, în același timp, rămânem ambivalenți din cauza faptului că atitudinile generate de starea de descumpănire nu au dispărut: ele continuă uzurparea conștiinței, în ciuda faptului că și-au pierdut suportul. Tratarea filosofică a problemei trebuie să adreseze tocmai asemenea tulburări ale spiritului și nu doar expresia lor verbală.

Îmi schimb părerea despre liberul arbitru de fiecare dată când îmi pun această problemă, drept pentru care nu pot oferi, cu o doză minimă de încredere, o viziune coerentă asupra acesteia; pot totuși afirma că opinia pe care o dețin în prezent este că nimic din ceea ce a fost avansat nu poate fi considerat drept o posibilă soluție pentru această problematică. Acesta nu constituie un caz la a cărui rezolvare candidează mai multe soluții și nu știm încă pe care dintre ele să o alegem. Este un caz în care (din câte cunosc) nimic credibil nu a fost propus încă de vreunul dintre cei angajați în discuțiile publice exhaustive purtate pe marginea acestui subiect.

Așa cum voi încerca să explic, dificultatea rezidă în faptul că, deși putem cu ușurință evoca efecte tulburătoare atunci când adoptăm o perspectivă externă atât asupra propriilor noastre acțiuni, cât și asupra acțiunilor întreprinse de alții, rămâne imposibil să construim o perspectivă internă coerentă asupra acțiunii aflate sub această amenințare. Atunci când încercăm să explicăm lucrurile în care credem și care par a fi subminate de conceperea acțiunilor ca pe niște evenimente ale lumii — determinate sau nu — ne trezim cu ceva care este fie incomprehensibil, fie total inadecvat.

Acest lucru sugerează firesc că amenințarea este ireală și că este posibil ca descrierea libertății să fie compatibilă cu perspectiva obiectivă și poate chiar cu determinismul. Cred însă că nu acesta este cazul. Toate aceste ilustrări eșuează să moduleze sentimentul că, în cazul în care sunt analizați de la o distanță suficient de mare, agenții sunt neajutorați și, în acest fel, ei nu pot fi făcuți responsabili. Ilustrările care accentuează compatibilitatea libertății tind să fie chiar mai puțin credibile decât sunt ilustrările oferite de clasicii[5] libertarieni. Nu poți dizolva pur și simplu sentimentul nonanalizabil al autonomiei și al responsabilității. Este ceva de care nu putem scăpa — fie în relația pe care o avem cu noi înșine, fie în relația pe care o avem cu alții. S-ar părea că suntem condamnați să ne dorim ceva imposibil.

2. *Autonomia*

Prima problemă o constituie autonomia. Cum se naște ea?

Atunci când acționăm direct ocupăm poziția pe care ne-o oferă perspectiva internă, și putem face acest lucru și față de acțiunile altora. Atunci când ne îndepărtăm însă de punctul individual de vedere pentru a ne considera atât propriile acțiuni, cât și pe cele întreprinse de alții, doar ca pe o parte a mersului lucrurilor într-o lume care ne conține și pe noi printre alte ființe și lucruri, s-ar părea că nu am avansat cu nimic.

Din interior, atunci când acționăm, s-ar părea că o serie de posibilități alternative ne stau la îndemână: să o luăm la dreapta sau la stânga, să comandăm un fel de mâncare sau altul, să votăm pentru un candidat sau altul

— iar una dintre aceste posibilități devine actuală prin tot ceea ce întreprindem în acest sens. Același lucru este valabil pentru considerațiile personale pe care le facem cu privire la acțiunile altora. Numai că, atunci când lucrurile sunt privite dintr-o perspectivă externă, ele arată altfel. Această perspectivă include nu numai circumstanțele acțiunii, așa cum se prezintă ele agentului, dar și condițiile, precum și factorii care au influențat acțiunea propriu-zisă — incluzând aici natura însăși a agentului respectiv. Deși nu putem ocupa această perspectivă față de propria noastră ființă în momentul întreprinderii unei anumite acțiuni, pare posibil ca multe dintre alternativele ce ne stau la dispoziție atunci când sunt privite dintr-o perspectivă interioară să ne pară că ar fi închise dacă sunt privite din acest punct de vedere exterior, în condițiile în care am reuși cumva să îl abordăm. Și chiar dacă unele dintre ele rămân totuși deschise — în condițiile specificării complete a condițiilor agentului respectiv și a circumstanțelor acțiunii întreprinse — tot nu este clar cum ar putea să mai rămână ceva cu care agentul să contribuie la rezultatul final — oricare lucru cu care ar putea contribui ca sursă, mai degrabă decât ca un simplu cadru pentru desfășurarea actului final — consfințit de persoana căreia îi aparține actul respectiv. Dacă acestea sunt lăsate deschise, atunci ce ar mai avea el de-a face cu rezultatul final?

În cazul în care agentul — și toate lucrurile conexe acestuia — este privit dintr-o perspectivă externă, el pare să fie înghițit de circumstanțele acțiunii: nimic din ceea ce reprezintă el nu poate interveni pentru a le controla. Acest lucru se petrece indiferent dacă relația dintre acțiune și condițiile sale antecedente este concepută sau nu ca având un caracter determinist. În oricare dintre

aceste cazuri încetăm să ne mai confruntăm cu lumea și începem să facem parte din ea; noi și viețile noastre suntem considerați ca fiind produse și manifestări ale lumii privite ca un tot unitar. Fiecare lucru pe care eu sau orice altă persoană îl face constituie o parte dintr-un șir mult mai mare de evenimente pe care nimeni nu le „face", dar care se petrec, cu sau fără explicație. Tot ceea ce fac constituie o parte din ceva ce nu fac, deoarece sunt o părticică din această lume. Am putea elabora această imagine externă referindu-ne la factorii biologici, psihologici și sociali care au contribuit la formarea noastră și a altor agenți. Dar imaginea nu trebuie să fie completă pentru a fi amenințătoare. Este suficientă formarea ideii potrivit căreia este posibilă vizualizarea unei imagini de acest gen. Chiar și în cazul în care noi nu o putem obține, un observator poziționat în mod literal în afara noastră ar putea realiza acest lucru.

De ce este amenințător acest lucru și care este de fapt natura amenințării? Care este motivul pentru care nu suntem mulțumiți să considerăm perspectiva internă a acțiunii drept o formă de apariție subiectivă nebuloasă, bazată, așa cum este inevitabil, pe o perspectivă incompletă asupra circumstanțelor? Alternativele existente sunt relative la cunoștințele pe care le deținem, iar alegerile noastre rezultă din influențe de care suntem doar parțial conștienți. Perspectiva externă ar oferi în acest caz o viziune mai completă, superioară celei interne. Acceptăm în alte domenii o subordonare paralelă a aparenței subiective față de realitatea obiectivă.

Motivul pentru care nu o putem accepta aici, cel puțin nu ca pe o soluție generală, îl constituie faptul că acțiunea este prea ambițioasă. Năzuim într-unele dintre acțiunile noastre la un soi de autonomie care să nu constituie doar

o simplă apariție subiectivă — nu doar o ignoranță a propriilor lor surse — și avem aceeași imagine despre alții ca noi. Sentimentul că suntem autorii propriilor noastre acțiuni nu reprezintă doar o simplă senzație, ci o adevărată convingere și nu putem să ajungem să o considerăm o pură apariție fără să renunțăm cu totul la ea. Dar ce fel de convingere este aceasta?

Am spus-o deja că suspectez faptul că aceasta nu este o convingere care să fie inteligibilă în vreun fel; numai că acest lucru trebuie demonstrat. Ceea ce sunt pe cale să afirm acum este extrem de controversat, dar permiteți-mi să vă descriu ce consider eu că ar constitui concepția uzuală a autonomiei. Aceasta ni se prezintă inițial drept credința că circumstanțe antecedente, incluzând printre acestea și condiția agentului, lasă nedeterminate unele dintre lucrurile pe care urmează să le întreprindem: acestea sunt determinate numai de alegerile pe care le facem, care sunt explicabile motivațional chiar dacă nu sunt determinate cauzal. Deși nu controlăm multe dintre condițiile interne și externe ale alegerilor pe care le facem, deoarece ele sunt în mod inevitabil setate de lume, o anumită gamă de posibilități deschise mi se prezintă în general cu ocazia acțiunii — dar atunci când, prin întreprinderea unui anumit lucru, actualizez una dintre posibilități, explicația finală pentru acest lucru (odată ce fundalul definitoriu al acestor posibilități a fost luat în considerare) este oferită de explicația intențională conferită acțiunii mele, care poate fi înțeleasă doar prin intermediul punctului meu de vedere. Motivul pentru care fac acest lucru este *exact* motivul pentru care el s-a petrecut și nicio explicație suplimentară nu este nici necesară și nici posibilă. (Lipsa vreunui motiv particular

pentru care fac acest lucru reprezintă un caz limită pentru acest gen de explicație).

Perspectiva obiectivă pare să elimine acest gen de autonomie deoarece aceasta permite doar un singur gen de explicație oferit motivelor pentru care s-a petrecut un anumit lucru — și anume, unul cauzal — echivalându-i absența cu lipsa oricărei explicații. Ar putea fi capabilă să admită explicații cauzale de factură probabilistă, dar ideea fundamentală pe care o consideră atrăgătoare este cea potrivit căreia explicația oferită unei întâmplări trebuie să arate felul în care întâmplarea respectivă, sau gama de posibilități căreia îi aparține, a fost cerută în mod necesar de condiții și evenimente precedente. (Nu voi face niciun comentariu cu privire la marea întrebare ridicată de felul în care ar trebui să fie interpretată noțiunea de necesitate.) În măsura în care nu există nicio astfel de necesitate, atunci această întâmplare rămâne neexplicată. Într-o imagine obiectivă a lumii nu pare să mai existe spațiu pentru un gen de explicații ale acțiunii care să nu fie cauzale. Apărarea libertății necesită admiterea unui gen diferit de explicație — un gen care să fie esențialmente conectat punctului de vedere deținut de agent.

Deși acest lucru va fi contestat, cred totuși că deținem o asemenea concepție despre autonomie. Sunt mulți filosofi care au pledat în favoarea uneia sau a alteia dintre versiunile acestei poziții, considerând că acesta este adevărul în privința libertății: printre aceștia îi enumerăm pe Farrer, Anscombe sau Wiggins. (Teoriile metafizice ale cauzalității provocate de agenți[6], adoptate de Chisholm și Taylor, sunt diferite deoarece ele încearcă să forțeze introducerea autonomiei în ordinea obiectivității cauzale — dând în felul acesta un nume misterului.) Dar, indiferent de versiunea aleasă, necazul este că, în vreme ce

versiunea respectivă ar putea oferi o descriere aparent corectă a senzației noastre prereflexive de autonomie, ea se prăbușește atunci când o examinăm mai îndeaproape. Astfel, forma alternativă de explicație nu explică deloc acțiunea.

Ideea intuitivă a autonomiei include în ea elemente contradictorii, care sugerează faptul că ea reprezintă și nu reprezintă un mod de explicare a motivelor pentru care este întreprinsă o anumită acțiune. O acțiune liberă nu ar trebui să fie determinată de condiții antecedente și ar trebui în schimb să poată fi explicată pe deplin doar dintr-un punct de vedere intențional, în termeni care să-i justifice motivele și scopurile. Atunci când cineva face o alegere autonomă — așa cum ar fi, de exemplu, decizia acceptării unei oferte pentru ocuparea unui loc de muncă — în condițiile existenței unor motive de ambele părți ale acestei alegeri, ar trebui să putem explica ce a făcut el arătând motivele pentru care a acceptat. Numai că am fi putut la fel de bine explica faptul că a refuzat să accepte, în condițiile în care ar fi refuzat acest lucru, referindu-ne la motivele aflate de cealaltă parte — iar el ar fi putut să refuze din cauza acestor alte motive: ceea ce reprezintă pretenția fundamentală a autonomiei. Ea se aplică chiar dacă una dintre alegeri este în mod semnificativ mai rezonabilă decât alternativa ei. La urma urmelor, motivele defectuoase sunt și ele tot niște motive.[7]

Explicația intențională, dacă un asemenea lucru există, poate explica fiecare alegere în termenii motivelor adecvate, de vreme ce oricare dintre alegerile făcute ar fi inteligibilă dacă s-ar produce. Numai că tocmai din acest motiv ea nu poate explica de ce persoana respectivă a acceptat slujba oferită, date fiind motivele care favorizau această oportunitate, în loc să decline oferta, din motivele

pentru care nu a considerat-o oportună. Nu poate fi explicat, bazându-ne pe criteriile inteligibilității, motivul pentru care una dintre cele două acțiuni s-a petrecut, iar cealaltă nu s-a petrecut, deși ambele erau posibile. Și chiar în locurile în care ar putea fi explicat în termenii unor motive suplimentare, există la un moment dat un punct în care explicația cedează. Suntem tentați să afirmăm că valoarea și caracterul cuiva sunt evidențiate de alegerile pe care le face în astfel de circumstanțe, dar, dacă acestea constituie într-adevăr niște condiții independente, și ele vor trebui să aibă sau nu o explicație.

Dacă autonomia solicită explicarea elementului central al alegerii într-un fel care să nu ne scoată în afara punctului de vedere deținut de agent (lăsând la o parte explicația faptului care îl pune în fața alegerii), atunci explicațiile intenționale trebuie, pur și simplu, să se încheie în momentul în care toate motivele disponibile au fost epuizate și nimic altceva nu mai poate prelua controlul din acel punct final. Dar acest lucru ar părea să însemne că o explicație intențională autonomă nu poate să explice cu acuratețe tocmai ceea ce se presupune că ar trebui să explice, mai precis *de ce am făcut ceea ce am făcut, în loc să aleg alternativa care mi s-a oferit din punct de vedere cauzal*. Afirmă că am făcut lucrul respectiv din anumite considerente, dar nu explică motivele pentru care nu am decis să nu o fac din alte motive. Este posibilă interpretarea acțiunii respective drept subiectiv inteligibilă, dar nu explică motivul pentru care această acțiune, și nu alta la fel de posibilă și comparabil de inteligibilă, a fost preferată. Acest lucru pare să fie ceva lipsit de explicație, fie intențională, fie cauzală.

Există desigur o explicație intențională trivială pentru acest lucru: motivele care m-au determinat să fac acest

lucru sunt aceleași cu cele care m-au decis să nu fac opusul, din alte considerente. Doar că, de vreme ce același lucru ar putea fi afirmat în cazul în care aș fi făcut opusul a ceea ce am făcut, acest lucru echivalează cu explicația a ceea ce s-a petrecut prin afirmarea faptului că s-a petrecut. Aceasta nu previne întrebarea care se pune cu privire la motivația alegerii unui set de considerente în detrimentul altui set de considerente similare. La un anumit punct, această întrebare este fie destinată să rămână fără răspuns, fie să aibă un răspuns care să ne scoată în afara domeniului considerentelor normative subiective, pentru a pătrunde în sfera cauzelor formative ale caracterului sau ale personalității mele.[8]

Mă aflu de aceea în imposibilitatea de a explica ce reprezintă acel lucru în care credem atunci când considerăm că suntem autonomi — care credință inteligibilă este compromisă de perspectiva externă. Aceasta înseamnă că, în cazul în care ar fi adevărat, nu pot indica suportul sentimentului că acțiunile noastre deliberate își au originea în noi. Cu toate acestea, persistă sentimentul existenței unei explicații interne — o explicație izolată de perspectiva externă care este completă *per se* și care face ilegitime toate solicitările ulterioare de explicații suplimentare ale acțiunilor mele ca evenimente petrecute în lume.

În ultimă instanță, libertarienii ar putea fi tentați să pretindă că oricine refuză să considere explicația dată acțiunilor mele drept explicația fundamentală a acțiunii este înzestrat cu un grad extrem de limitat de înțelegere a ceea ce înseamnă de fapt o explicație — deținând o concepție fixată obsesiv într-un punct de vedere obiectiv, care impune îndoiala față de conceptul autonomiei.[9] Dar o astfel de persoană ar avea nevoie de un răspuns mai

bun decât este acesta. De ce nu sunt aceste explicații subiective autonome mai mult decât niște simple descrieri ale părerilor agentului — înainte, în timpul și după — care să-l determine pe acesta să facă ceea ce a făcut; de ce sunt acestea mai mult decât impresii? Bineînțeles că ele sunt cel puțin impresii, dar le considerăm impresii ale unor lucruri a căror realitate nu este garantată de impresia respectivă. Nefiind în stare să spun ce anume este acel lucru, dar și faptul că mă tulbură posibila sa absență, mă aflu într-o situație fără ieșire.

Sunt nevoit să conchid că ceea ce ne dorim este imposibil și că faptul că tânjim după acest lucru este evocat chiar de perspectiva obiectivă pe care o avem despre noi înșine, care ne arată acest lucru ca fiind imposibil. În momentul în care ne privim din exterior, ca pe niște elemente componente ale acestei lumi, se petrec două lucruri: încetăm să mai fim satisfăcuți în decursul acțiunii de tot ce reprezintă mai puțin decât intervenția din exterior în această lume; și putem vedea limpede că un asemenea lucru nu are sens. Tocmai capacitatea care constituie sursa acestui necaz — capacitatea de a ne vedea din exterior — ne încurajează aspirația către autonomie, dându-ne senzația că ar trebui să ne putem cuprinde total, și să devenim astfel sursa absolută a tot ceea ce facem. În orice caz, devenim nemulțumiți de tot ceea ce nu se ridică la acest nivel.

Atunci când acționăm nu suntem izolați de cunoașterea de sine care ne este revelată dintr-un punct de vedere extern, în măsura în care suntem capabili să ocupăm un asemenea *punct de observație*. Acesta constituie, la urma urmelor, punctul *nostru* de vedere, la fel de mult pe cât este și cel intern, și în cazul în care decidem să ni-l apropriem, atunci nu ne vom putea abține să nu

încercăm să includem în el toate lucrurile care ne sunt revelate astfel într-un cadru nou care are o sferă lărgită de acţiune. În măsura în care este posibil acest lucru, acţionăm în baza celei mai complete perspective a circumstanţelor acţiunii la care putem ajunge, aceasta incluzând în ea cea mai completă perspectivă pe care o putem obţine despre noi înşine. Acest lucru nu trebuie înţeles în sensul că ne-am dori să rămânem paralizaţi din cauza conştiinţei de sine. Dar acest lucru nu înseamnă că ne putem considera propriile noastre fiinţe în acţiune drept entităţi subordonate unei perspective externe a sinelui deoarece suntem automat condiţionaţi să subordonăm această perspectivă externă scopurilor acţiunilor noastre. Suntem tentaţi să considerăm că atunci când acţionăm ar trebui să fim capabili să ne determinăm nu doar alegerile, ci şi cele mai intime condiţionări ale acestor alegeri, dacă reuşim să ne îndepărtăm suficient de mult de noi înşine.

Drept pentru care punctul de vedere extern dă cu o mână speranţa unei autonomii veritabile doar pentru a o lua cu cealaltă. Mărindu-ne gradul de obiectivitate şi îmbunătăţindu-ne cunoaştere de sine s-ar părea că ne oferim un grad superior de control al factorilor care ne influenţează acţiunile, ceea ce ne permite să ne luăm soarta în mâini. Cu toate acestea, logica acestor ambiţii este lipsită de coerenţă deoarece, pentru a putea fi cu adevărat liber, ar trebui să acţionăm dintr-un punct de vedere situat pe deplin în afara fiinţei noastre, alegând totul despre noi, inclusiv principiile alegerilor pe care le facem — creându-ne, ca să mă exprim aşa, din neant.

Acest lucru se contrazice pe sine: pentru a putea face orice, trebuie să fim deja ceva sau cineva. Indiferent de cât de mult material provenind din perspectiva externă

am încorpora în fundamentele acțiunii și ale alegerii, aceeași perspectivă externă ne asigură că rămânem părți ale lumii și produse, determinate sau nu, ale istoriei sale. Aici, la fel ca în alte părți, punctul de vedere obiectiv creează un apetit aparent insațiabil.

Problema libertății și problema scepticismului epistemologic sunt, din acest punct de vedere, similare. În convingeri, la fel ca în acțiune, ființele raționale aspiră la autonomie. Astfel de ființe doresc să își formeze convingerile pe baza principiilor și a metodelor rațiunii și ale verificării pe care ele însele le consideră a fi corecte, mai degrabă decât bazate pe niște influențe pe care nu le înțeleg și de care nu au habar sau pe care nu le pot evalua. Acesta este scopul cunoașterii. Dus până la extrema logicii sale, acest scop devine incoerent. Nu putem astfel evalua, revizui sau confirma din exterior întregul nostru sistem cognitiv, fiindcă astfel nu am mai avea nimic de-a face cu el. Rămânem, în calitatea noastră de căutători ai cunoașterii, niște ființe conținute în lume care nu s-au autocreat și ale căror procese de gândire au reprezentat, pur și simplu, în parte, un dar de la natură.

În procesul formării convingerilor, la fel ca în cazul acțiunii, aparținem unei lumi pe care nu am creat-o noi și pentru care nu suntem decât niște produse; perspectiva externă este cea care revelează acest lucru, făcându-ne să ne dorim mai mult. Oricât ar fi de obiectiv un anumit punct de vedere pe care reușim să-l integrăm parțial în fundamentul acțiunilor și al convingerilor noastre, noi continuăm să ne simțim amenințați de ideea existenței unei perspective mai cuprinzătoare și mai exterioare și pe care nu o putem încorpora, dar care ne-ar putea revela sursa nealeasă a celor mai autonome eforturi întreprinse de noi. Obiectivitatea care pare să ofere un grad superior

de control revelează, de asemenea, caracterul suprem de dat al sinelui.

Putem oare atunci parcurge o porţiune din cărarea atrăgătoare a obiectivităţii fără să nimerim direct în abisul în care urmărirea obiectivităţii se subminează pe sine, împreună cu orice altceva? În practică, dincolo de filosofie găsim unele popasuri naturale şi nu ne îngrijorăm de felul în care vor arăta lucrurile dacă am decide să mergem mai departe. Şi în această privinţă situaţia se aseamănă celei pe care o întâlnim în epistemologie, acolo unde toate justificările şi analizele critice îşi găsesc obştescul sfârşit în viaţa de zi cu zi. Necazul este că această complezenţă pare nejustificată din clipa în care pornim să reflectăm asupra a ceea ce va fi revelat dintr-o perspectivă *şi mai* exterioară şi nu este deloc clar felul în care aceste popasuri naturale mai pot fi restabilite odată ce au devenit obiectul îndoielii.

Această întreprindere ar necesita aflarea unei alternative a acestei ambiţii de-a dreptul neinteligibile de a interveni în lume din exterior (o ambiţie exprimată de Kant prin ideea neinteligibilă a noumenului, aflat undeva în afara timpului şi a cauzalităţii). Această ambiţie se naşte printr-o extensie naturală sau, dacă vreţi, printr-o continuare a urmăririi libertăţii în viaţa de zi cu zi. Doresc să acţionez nu doar în lumina circumstanţelor externe cu care mă confrunt şi a posibilităţilor pe care le creează acestea, dar şi în lumina circumstanţelor interne care mă condiţionează, cum ar fi: dorinţele mele, convingerile, sentimentele şi impulsurile. Doresc să fiu capabil să îmi supun analizei critice toate motivele, principiile şi obiceiurile mele, în aşa fel încât nimic să nu mă determine să acţionez fără ca eu să doresc acest lucru. În acest mod, fundalul pe care acţionez este lărgit progresiv şi extins

spre interior, până când ajunge să includă în el tot mai mult din mine — considerat ca făcând parte din conținutul lumii.

În etapele sale inițiale, acest proces pare cu adevărat să mărească gradul de libertate integrând cunoașterea de sine și obiectivitatea în cadrul fundamental al acțiunii. Numai că pericolul este evident. Cu cât este sinele mai deplin înghițit de circumstanțele acțiunii, cu atât îmi rămâne mai puțin din cel prin intermediul căruia acționez. Nu pot ieși total din mine. Procesul care începe ca o metodă de lărgire a libertății pare să ducă la distrugerea ei. Atunci când contemplu lumea ca pe un întreg, acțiunile mele par să fie, chiar și în culmea empirică a „libertății" lor, o parte a naturii firești a lucrurilor, ceea ce nu se datorează acțiunilor mele sau alor altcuiva. Sinele obiectiv nu se află într-o poziție exterioară din care să tragă de sforile vieții mele mai mult decât s-ar afla Thomas Nagel însuși.

La sfârșitul cărării care pare să ducă spre libertate și cunoaștere pândesc scepticismul și neputința. Nu putem acționa decât din interiorul lumii, dar, atunci când ne observăm din exterior, autonomia pe care o trăim din interior pare să fie doar o iluzie, iar noi — cei care privim din exterior — ne aflăm în imposibilitatea de a acționa în vreun fel.

3. Responsabilitatea

Mi se pare că problema responsabilității este insolubilă sau cel puțin nerezolvată, din motive similare. Ne considerăm — atât pe noi, cât și pe alții — responsabili moral pentru cel puțin o parte din acțiuni atunci când le privim din interior; însă nu putem da o descriere a ceea

ce ar trebui să fie adevărat ca să justifice astfel de judecăți. Odată ce oamenii sunt văzuți ca niște părți ale lumii, indiferent dacă sunt sau nu determinați, pare să nu existe niciun mod de a le atribui responsabilitatea acțiunilor intreprinse de ei. Tot ce îi privește, incluzând în ultimă instanță acțiunile propriu-zise pe care le întreprind, pare să se amalgameze în circumstanțele asupra cărora nu au niciun control. Iar atunci când revenim pentru a considera acțiunile dintr-un punct de vedere intern, nu putem descifra, la o examinare mai amănunțită, ideea potrivit căreia ceea ce fac oamenii depinde în ultimă instanță de ei. Cu toate acestea, continuăm să comparăm ceea ce fac ei cu alternativele pe care le resping și să îi lăudăm sau să îi condamnăm pentru aceasta. (Exemplele pe care vi le voi oferi implică, în general, judecăți negative, dar tot ceea ce am de spus este menit să fie aplicat atât aprecierilor pozitive, cât și celor negative.)

Ce se petrece aici? Permiteți-mi să încep cu o descriere prefilosofică a ceea ce înseamnă o judecată a responsabilității. Un astfel de proces implică întotdeauna prezența a două părți, pe care le voi numi *judecător* și *acuzat*. Părțile interesate pot fi una și aceeași persoană, așa cum este cazul când cineva se consideră responsabil pentru comiterea, prezentă sau trecută, a unui lucru oarecare. Voi încerca să ușurez examinarea complexității acestui fenomen îndemnându-vă să vă concentrați inițial asupra cazului interpersonal și a felului în care acesta eșuează în cele din urmă.

Acuzatul este un agent și, în judecarea responsabilității sale, judecătorul nu decide doar dacă ceea ce a făcut acesta este un lucru bun sau rău, ci încearcă să intre *in perspectiva* agentului respectiv pentru a-i examina, din interior, punctul de vedere deținut. Cu toate acestea, el

nu este interesat doar de aflarea senzației pe care i-a trezit-o acest lucru: mai degrabă el caută să evalueze acțiunea în lumina alternativelor pe care acuzatul le-a avut la dispoziție — între care a ales sau nu a reușit să aleagă, precum și în lumina considerațiilor și a tentațiilor care i-au influențat alegerea făcută — și pe care le-a luat în considerare sau nu. A lăuda sau a blama pe cineva nu înseamnă doar a judeca dacă întâmplarea petrecută reprezintă un lucru bun sau rău, ci înseamnă judecarea persoanei pentru comiterea lucrului respectiv, în lumina circumstanțelor în care a fost comisă această faptă. Dificultatea constă în explicarea felului în care acest lucru este posibil — mai precis, a felului în care putem face mai mult decât să salutăm sau să regretăm evenimentul petrecut — sau poate în explicarea psihologiei agentului.

Cel mai important lucru pe care îl putem face este să comparăm actul sau motivația cu alternativele disponibile — mai bune sau mai rele — care au fost respinse în mod deliberat sau implicit, deși, dacă avem în vedere circumstanțele respective, acceptarea lor ar fi fost motivațional comprehensibilă. Acesta este cadrul în care poate fi proiectată atât înțelegerea interioară a acțiunii respective, cât și judecata acțiunii care ar fi trebuit să fi fost întreprinsă. Percepția actului, în contrast cu alternativele ignorate și împreună cu evaluarea normativă a acelor alternative — proiectate asupra punctului de vedere deținut de acuzat — este ceea ce produce judecata internă a responsabilității. Fapta este privită ca o alegere făcută de acuzat din spectrul de posibilități pe care le avea la dispoziție — și definită prin contrast cu acele posibilități.

Atunci când îl găsim responsabil pe inculpat, rezultatul deliberării noastre nu reprezintă descrierea pro-

priu-zisă a caracterului său, ci ocuparea indirectă[10] a punctului său de vedere și evaluarea acțiunilor sale din interiorul acestui punct de vedere. Chiar dacă nu este necesar ca acest proces să trezească sentimente pătimașe, de cele mai multe ori se întâmplă așa, iar caracterul acestora va depinde de firea judecătorului respectiv. Verdictele de condamnare, de exemplu, pot fi acompaniate de impulsuri de răzbunare și de pedepsire. Aceste impulsuri cel mai probabil se manifestă în toată violența lor atunci când configurația psihică a judecătorului îl supune pe acesta unor conflicte puternice generate de situația în care inculpatul a fost nevoit să aleagă. Judecata responsabilității implică o proiecție dublă: atât în alegerea făcută, cât și în alternativele disponibile, bune sau rele. În cazul în care judecătorul se identifică pe sine cu actul rău, comis sau evitat de inculpat, admirația sau disprețul pentru acesta vor fi corespunzător de puternice. Faptul că urâm cel mai mult păcatele care ne tentează cel mai tare și că admirăm virtuțile cele mai dificile este deja bine cunoscut.

Genul de lucruri pentru care îi judecăm pe alții variază de la caz la caz. Nu condamnăm un șarpe cu clopoței sau o pisică. Înțelegerea pe care o avem pentru acțiunile lor și chiar pentru punctul de vedere pe care îl dețin aceste animale ne poziționează mult prea în exteriorul lor pentru a putea emite orice judecată despre ceea ce ar fi trebuit să facă. Tot ce putem face este să înțelegem de ce au făcut lucrul respectiv și să ne declarăm mulțumiți sau nu de acel lucru. În privința copiilor mici, posibilitățile emiterii unor judecăți morale sunt, într-o oarecare măsură, mai mari, deși nici în acest caz nu ne putem proiecta pe deplin în punctul lor de vedere, în scopul considerării opțiunilor disponibile și al alegerii unui curs

de acțiune, așa cum am putea-o face în cazul unui adult, în condiții corespunzătoare. Limite asemănătoare sunt aplicabile judecăților făcute despre inteligența sau stupiditatea manifestă a altor persoane. Cineva căruia îi lipsește total capacitatea cognitivă necesară tragerii concluziilor corecte din dovezile care-i stau la dispoziție nu poate fi făcut responsabil că ar fi comis o greșeală gravă. Cu cât sunt mai mari capacitățile sale intelectuale, cu atât sunt mai mari ocaziile pentru manifestarea stupidității, dar și a inteligenței. Același lucru este valabil pentru bine și rău. Un copil în vârstă de cinci ani poate fi învinuit că a aruncat pisica pe geam, dar nu și pentru o lipsă crasă de tact.

Două feluri de lucruri ar putea submina o judecată pentru determinarea responsabilității, iar circumstanțele atenuante obișnuite se circumscriu uneia dintre aceste două categorii. Astfel, în primul rând, ar putea deveni evidentă diferența dintre caracterul alegerii sau al circumstanțelor acțiunii acuzatului și ceea ce păruseră ele a fi la prima vedere. În plus, este posibil ca acesta să nu fie în deplină cunoștință de consecințele acțiunilor sale; s-ar putea ca acuzatul să acționeze sub constrângere sau sub o presiune enormă; se prea poate ca unele dintre alternativele care păreau disponibile să nu fi existat la momentul respectiv sau se poate ca acuzatul să nu fi fost conștient de existența acestor alternative. Asemenea descoperiri schimbă caracterul acțiunilor ce urmează să fie evaluate, dar nu blochează complet o judecată pentru atribuirea responsabilității.

În al doilea rând, poate exista ceva care să-l împiedice pe judecător să-și proiecteze standardele personale în punctul de vedere deținut de inculpat — acea mișcare inițială necesară oricărei judecăți pentru atribuirea

responsabilității. Există unele descoperiri care fac ca proiectarea pe care judecătorul o întreprinde în perspectiva deținută de inculpat să fie irelevantă pentru evaluarea acțiunilor acestuia, deoarece el se deosebește de inculpat în moduri de o importanță crucială. De exemplu, se prea poate ca acuzatul să fi acționat sub hipnoză sau sub influența drogurilor sau, în spiritul literaturii științifico-fantastice, sub controlul direct al unui om de știință nebun care i-a manipulat creierul. Sau este posibil să descoperim că acuzatul nu este deloc o ființă rațională. În aceste cazuri, judecătorul nu va putea considera perspectiva acuzatului ca fiind cea corectă în vederea evaluării. El nu se va proiecta pe sine în punctul de vedere al acuzatului, rămânând în afara lui — în așa fel încât contemplarea posibilităților alternative să nu trezească laude sau acuzații, ci numai ușurare sau regret.

Dispariția filosofică a întregii responsabilități reprezintă o extensie a celui de-al doilea tip de decuplare. Esența unei judecăți destinate atribuirii responsabilității reprezintă o comparație *internă* cu alternativele prezentate — alegerile pe care agentul nu le-a făcut și pe care le punem în contrast cu ceea ce a făcut, bine sau rău. În judecățile obișnuite ale responsabilității, o perspectivă obiectivă a agentului ne-ar putea determina să ne schimbăm părerea în privința alternativelor pe care le considerăm eligibile pentru o astfel de comparație. Chiar și alternativele care i s-au părut agentului că ar fi disponibile la momentul respectiv s-ar putea ca nouă să nu ni se pară la fel, odată ce perspectiva externă pe care o avem asupra lui devine mai completă.

Punctul de vedere extrem de exteriorizat responsabil pentru crearea problematicii filosofice a responsabilității pare să facă ineligibilă oricare dintre alternativele

posibile. Vedem acum agentul ca pe un fenomen generat de lumea din care face parte. Unul dintre aspectele acestui fenomen îl constituie senzația lui că alege, pe motive bune sau rele, dintre alternativele care îi stau la dispoziție. Asta nu schimbă, însă, lucrurile cu nimic. Indiferent dacă îi considerăm gândirea practică și alegerile pe care le face acesta că ar fi sau nu determinate cauzal, nu ne putem proiecta pe noi înșine în punctul său de vedere în scopul comparării alternativelor, odată ce am escaladat până în vârful acelui punct de vedere extrem de obiectiv din care îl vedem doar ca pe o parte a lumii. Alternativele pe care el le consideră disponibile sunt, din punctul său de vedere, doar niște căi alternative pe care ar fi putut să se fi îndreptat lumea. Faptul că ceea ce nu s-a petrecut ar fi fost mai bine sau mai rău decât ceea ce s-a petrecut nu susține o judecată internă a responsabilității care-i poate fi atribuită unui om într-o măsură mai mare decât unui șarpe cu clopoței.

Mai mult decât atât, așa cum se întâmplă în cazul autonomiei, nu există nimic din ceea ce ne putem imagina că ar fi adevărat despre agent, chiar și în cazul în care am lua în considerare punctul său de vedere care ar putea susține o asemenea judecată. Odată ce ne aflăm în această poziție externă, nimic din tot ce poate fi spus despre explicația intențională a acțiunii nu va fi de ajutor. Fie altceva decât motivele agentului explică de ce a acționat el în felul în care a făcut-o, fie nimic nu poate face acest lucru. În oricare dintre cazuri, punctul de vedere extern consideră alternativele disponibile nu ca pe niște alternative deschise agentului, ci ca pe niște alternative disponibile *lumii* care-l *include* în ea pe agent. Numai că lumea, bineînțeles, nu este un agent, astfel încât ea nu poate fi făcută responsabilă.

Problema reală este cea a punctului extern de observație. În procesul obișnuit de atribuire a responsabilității nu ieșim atât de mult în afară, ci rămânem în interiorul punctului nostru de vedere uman și îl proiectăm asupra punctului de vedere al altor ființe asemănătoare nouă, oprindu-ne doar acolo unde acesta nu se potrivește. Numai că judecățile astfel fundamentate rămân vulnerabile unei examinări făcute și mai din exterior, dintr-un punct de observație din care pot fi examinați atât acuzatul, cât și judecătorul său. Întregul complex — format din alegerea făcută de acuzat, din proiectarea judecătorului în această alegere și din judecata rezultantă — ajunge să fie văzut tot ca un fenomen. Modul în care alternativele disponibile acuzatului sunt percepute de judecător este revelat ca o iluzie care derivă din proiecția în acuzat a propriei percepții iluzorii de autonomie pe care o deține judecătorul — și care este, într-adevăr, neinteligibilă.

Nu mă mai pot abține să nu mă consider responsabil și să nu-i consider și pe alții responsabili, în viața de zi cu zi, de senzația că acțiunile mele își au originea în mine. Numai că acest lucru nu reprezintă decât un alt mod în care, privindu-mă de la o distanță exterioară corespunzătoare, mi se pare că sunt prins într-o capcană.

Ca de obicei, un punct de vedere extrem de exteriorizat mă pune în fața unei solicitări de neîndeplinit: îmi dă ideea că, pentru a fi cu adevărat autonom, ar trebui să fiu capabil să acționez în lumina tuturor lucrurilor care mă privesc — din afara mea și, într-adevăr, din afara lumii. Iar acest lucru face orice proiecție executată în punctul de vedere deținut de un agent obișnuit să pară ireală. Ceea ce agentul percepe, din punctul său de vedere, ca alternative dintre care el poate alege nu sunt altceva decât niște trasee alternative pe care ar putea

apuca lumea și în care sunt circumscrise acțiunile pe care el le întreprinde. Deși pot compara cursul evenimentelor, care include în el comportamentul său actual, cu o alternativă care-l include făcând ceva diferit, evaluarea pe care o fac acestor alternative nu este de natură să producă o sentință din interior dată acțiunilor sale. Alternativele lumii nu sunt și alternativele *sale*, doar pentru că lumea îl include și pe el în ea. Într-un sens anume, punctul de vedere extrem de exteriorizat nu reprezintă nicicum vreun punct de vedere din care se pot face alegeri. Doar în clipa în care uit de el și revin la statutul de ființă de rând mă pot proiecta în punctul de vedere deținut de un alt agent în acel fel în care să poată fi făcută o judecată a responsabilității. Doar atunci pot evalua alternativele cu care s-a confruntat acesta și îl pot judeca pentru ceea ce a făcut.

Confuzia în care ajung judecățile morale prin detașarea obiectivă este instabilă. Am putea fi capabili să îl considerăm pe William Calley, de exemplu, un fenomen — o parte respingătoare și periculoasă a zoosferei[11] — fără să îl condamnăm în baza unei proiecții în punctul de vedere pe care îl deține cu privire la propriile noastre percepții despre alternativele veritabile în acțiune. Dar este practic imposibil să îți menții atitudinea de incapacitate de a-l condamna pe locotenentul Calley pentru masacrul de la My Lai: sentimentele noastre își fac simțită prezența înainte să se usuce cerneala acestei argumentații. Acest lucru este datorat imposibilității noastre de a ne menține în atmosfera rarefiată a obiectivității, căzând înapoi în punctul de vedere pe care-l deținem în calitate de agenți, care ne permite apoi să vedem punctul de vedere al lui Calley din momentul intrării sale în satul în care nu a găsit decât țăranii care-și serveau micul dejun

și nicio urmă de rezistență armată — acesta fiind punctul de vedere din care trebuie să se producă evaluarea .[12] Nu ne putem poziționa în afara locotenentului Calley tocmai din cauza inabilității noastre de a ne situa în afara propriei noastre ființe. Cu toate acestea, punctul extern de vedere este mereu acolo ca o posibilitate și, odată ce l-am ocupat, nu ne mai putem analiza judecățile interne de responsabilitate în același fel în care o făceam anterior. Dintr-un punct de vedere care ne este accesibil, acestea par în mod subit să depindă de o iluzie — o uitare a faptului că suntem doar niște părți ale lumii, iar viețile noastre nu sunt decât niște părți ale istoriei ei.

4. Strawson despre libertate

Permiteți-mi acum să pun în contrast perspectiva pe care o am asupra acestei problematici, mai ales asupra autenticității ei, cu cea a lui Strawson. În eseul său clasic, „Libertate și resentiment"[13], el susține că, deși putem adopta ocazional o atitudine obiectivă față de alte persoane, *în general* nu este posibil ca atitudinile reactive să fie subminate din punct de vedere filosofic de orice credință despre univers sau acțiune umană, incluzând credința în determinism. Esența perspectivei sale, exprimată către sfârșitul acestui eseu, este următoarea:

> Înăuntrul structurii generale sau a rețelei atitudinilor și sentimentelor umane despre care am vorbit anterior există un spațiu infinit pentru modificări, redirecționări, critică și justificări. Numai că întrebările care vizează justificarea constituie și ele niște întrebări interne. Existența cadrului general al atitudinilor propriu-zise

> este ceva care ne este dat odată cu faptul pe care îl reprezintă societatea umană. Privit ca un întreg, acesta nici nu solicită, după cum nici nu permite o justificare externă *rațională*. (Strawson (2), p. 23)

Perspectiva adoptată aici de el este identică cu perspectiva lui despre cunoaștere (într-o notă de subsol la acest pasaj, el trasează în mod explicit o paralelă cu problema inducției). Justificarea și critica au sens doar în cadrul sistemului: justificarea sistemului din exterior nu este necesară și, din această cauză, critica din exterior este imposibilă.

Cred că această poziție este incorectă deoarece nu există nicio cale pentru a preveni alunecarea de la critica *internă* către cea *externă*, odată ce am devenit capabili să deținem o perspectivă externă. Nu este nevoie de nimic mai mult decât de ideea uzuală a responsabilității. Problematica liberului arbitru, la fel cum este și cea a scepticismului, nu apare dintr-o revendicare filosofică prin care se impune justificarea externă a întregului sistem de judecăți și atitudini uzuale. Ea apare datorită existenței unui gen de continuitate între critica familiară „internă" făcută atitudinilor reactive, în baza anumitor fapte specifice, și critica filosofică făcută în baza unor presupuse fapte generale. Atunci când considerăm posibilitatea că toate acțiunile umane ar putea fi determinate de ereditate și mediu ne găsim în pericol de a ne vedea dezamorsate toate atitudinile reactive, într-un mod tot atât de eficient pe cât o face informația că o anumită acțiune a fost întreprinsă ca urmare a manifestării efectelor unui drog — în ciuda diferențelor aparente dintre cele două supoziții. Aceasta blochează proiectarea în punctul de vedere deținut de agentul de care depind

atitudinile reactive. Același lucru este valabil atunci când extindem acest argument pentru acoperirea tuturor modalităților în care viețile noastre ar putea fi considerate ca făcând parte din cursul naturii, indiferent dacă acesta este sau nu determinat. Nu apar niciun fel de standarde noi; de fapt, nu apare nicio solicitare pentru justificare, de vreme ce provocarea depinde doar de generalizarea standardelor familiare ale criticii. Încetăm să îi mai reproșăm cuiva o acțiune în clipa în care încetăm să mai vedem alternativele drept alternative ale persoanei respective.

Paralela cu scepticismul din epistemologie iese din nou la iveală. Posibilitățile extrem de generale pentru comiterea erorilor pe care scepticul și le imaginează ne slăbesc încrederea pe care o avem în toate convingerile noastre exact în felul în care niște posibilități mai banale de comitere a unei erori ne subminează încrederea pe care o avem într-o convingere anume. Posibilitatea eroziunii complete din cauza scepticismului este încorporată de la început în credințele noastre obișnuite: ea nu este creată ca urmare a impunerii filosofice a unor standarde noi de justificare și certitudine. Dimpotrivă, noile justificări nu par să fie necesare decât pentru a răspunde amenințării provocate de această eroziune provenind de pe urma criticilor banale, suficient de generalizate.

Un lucru similar se petrece în cazul acțiunii. Unele dintre limitările și constrângerile impuse din exterior asupra acțiunilor pe care le întreprindem sunt evidente. Atunci când descoperim altele, interne și mai puțin evidente, atitudinile noastre reactive îndreptate către acțiunile afectate tind să se relaxeze, deoarece nu par să mai poată fi atribuite într-un mod corespunzător persoanei care trebuie să fie ținta atitudinilor respective.

Provocările filosofice aduse liberului arbitru nu sunt decât niște extensii radicale ale acestui tip de abuz. Datorită unei obiectivități lărgite, pe măsură ce condițiile nealese ale acțiunii sunt extinse — nu doar în constituția fizică a agentului, dar și în starea lui psihologică — ele par să cuprindă totul, în vreme ce aria de libertate care i-a rămas se reduce la zero. De vreme ce acest lucru pare să se petreacă indiferent dacă determinismul este sau nu adevărat, suntem amenințați de concluzia potrivit căreia ideea acțiunii libere de la care am pornit această argumentație este cu adevărat lipsită de inteligibilitate. Părea să însemne ceva doar atunci când o localizam în spațiul lăsat liber de acele limite familiare impuse acțiunii de lumea externă — și doar din cauza faptului că nu ne-am gândit suficient la ce anume ar trebui să ocupe acel spațiu liber. S-ar părea că nimic.

Aceasta reprezintă o adevărată provocare adusă libertății noastre și atitudinilor care o presupun și care nu poate fi adresată de pretenția că doar criticile interne sunt legitime, decât dacă această revendicare este întemeiată independent. Încercarea de a atinge pragul obiectivității este, la urma urmelor, o parte a cadrului vieții umane. Ea nu poate fi oprită să ducă la aceste rezultate sceptice decât dacă poate fi demonstrat că perspectiva extrem de exteriorizată asupra vieții umane este legitimă — astfel încât întrebările noastre să fie nevoite să înceteze înainte să ajungem în acel punct.[14]

5. *Unghiul mort*

Voi schimba acum subiectul. Am afirmat că această problemă nu are vreo soluție disponibilă și nu mă voi

contrazice acum propunând una. Aş dori să fac însă un alt lucru, şi anume să descriu un fel de reconciliere între punctul de vedere obiectiv şi perspectiva internă a acţiunii, pe care o consider capabilă să reducă radicalismul detaşării produse de contemplarea originală a fiinţei noastre ca pe una dintre fiinţele lumii. Această perspectivă nu răspunde problematicii centrale a liberului arbitru. Reduce însă gradul în care sinele obiectiv se consideră a fi un spectator impotent şi astfel îi conferă un fel de libertate. Este un pic ca în cazul relaţiei dintre urmărirea obişnuită a cunoaşterii obiective şi scepticismul filosofic — explicarea obscurităţii prin ceva la fel de obscur, şi anume o armonie limitată între extern şi intern, în umbra unei perspective încă şi mai externe.

Nu putem acţiona din afara noastră şi nici nu ne putem crea *ex nihilo*. Dar impulsul către acest scop marcat de imposibilitate logică ne împinge şi către altceva, care nu este imposibil din punct de vedere logic şi care ar putea linişti întrucâtva impulsul original în măsura posibilităţii atingerii sale. Dorim să reconectăm perspectiva externă pe care o avem asupra noastră cu acţiunile pe care le întreprindem, în măsura în care acest lucru este posibil. Trebuie să învăţăm să acţionăm dintr-un punct de vedere obiectiv, după cum trebuie să învăţăm şi să ne privim pe noi înşine dintr-un punct de vedere obiectiv.

Problema de faţă este în continuarea celei prefilosofice vizând eliberarea de robia lăuntrică a vieţii de zi cu zi. Toţi ne dorim libertatea externă, desigur: absenţa oricăror obstacole puse în calea proiectelor noastre. Nu ne dorim să fim încătuşaţi, legaţi sau privaţi de oportunităţi, prea săraci ori prea slabi ca să putem întreprinde tot ceea ce ne-ar plăcea. Numai că fiinţele umane înzestrate cu capacitate de reflecţie îşi doresc ceva mai mult

decât atât. Ele își doresc să poată face acel pas înapoi care să le permită să analizeze motivele, rațiunile și valorile care le influențează alegerile și abia apoi să le urmeze în cazul în care acestea sunt acceptabile. De vreme ce nu putem acționa în lumina a *tot* ceea ce are de-a face cu noi, cel mai bun lucru pe care îl putem face în acest caz este să încercăm să trăim într-un fel care nu va trebui revizuit în funcție de orice altceva ar ajunge să fie cunoscut despre noi. Acest lucru reprezintă un analog practic al speranței epistemologice de armonizare cu lumea.

Permiteți-mi să subliniez că aceasta nu înseamnă autonomie, după cum nu este nici vreo soluție găsită problematicii liberului arbitru, ci doar un simplu substitut — unul care nu se ridică la nivelul aspirației imposibile de a acționa de undeva din afara noastră, dar care deține, cu toate acestea, propria sa valoare. Voi discuta acum unele dintre căile prin care am putea reduce detașarea față de propriile noastre acțiuni care rezultă, într-o primă fază, din adoptarea punctului obiectiv de vedere și, eventual, din acționarea în consecință.

Am putea încerca, într-o primă fază, să elaborăm o perspectivă asupra propriei noastre ființe pe cât de completă și de obiectivă cu putință și să o includem în acțiunile noastre, oriunde este relevant. Un astfel de lucru ar fi echivalent cu o contemplare cvasipermanentă din exterior a obiectului și a motivelor propriilor noastre acțiuni (deși acest lucru nu ar fi decât o simplă formalitate, adeseori). Numai că această punere obiectivă a sinelui sub autourmărire va fi inevitabil incompletă, de vreme ce un cunoscător va trebui să rămână în spatele teleobiectivului pentru a putea cunoaște ceva. În plus, fiecare dintre noi cunoaște faptul că unele dintre sursele acțiunilor sale nu reprezintă niște obiecte ale atenției și

ale alegerilor sale. Perspectiva obiectivă îndreptată asupra propriilor noastre persoane include atât ceea ce cunoaştem şi putem folosi, precum şi ceea ce ştim că nu ştim şi din acest motiv ştim că nu putem folosi.

Permiteţi-mi să numesc această perspectivă drept *perspectiva obiectivă esenţialmente incompletă* sau, pe scurt, *perspectiva incompletă.* Perspectiva incompletă asupra propriei noastre persoane conţinute în lume include şi un unghi mort de dimensiuni considerabile, aflat undeva în spatele ochilor noştri, ca să mă exprim aşa, şi care obturează ceva ce nu putem lua în considerare atunci când acţionăm, deoarece este tocmai ceea ce acţionează. Acest unghi mort este totuşi o parte a imaginii obiective pe care o avem despre lume, iar pentru a putea acţiona de la o distanţă cât mai mare va trebui să includem, într-o oarecare măsură, recunoaşterea sa în fundamentul acţiunilor noastre.

S-ar putea să descoperim că libertăţile ne sunt limitate in cazul în care perspectiva obiectivă dă naştere unui impuls iraţional sau fricii — a cărei influenţă asupra acţiunilor noastre nu poate fi prevenită, dar pe care o ştim că este iraţională şi nu o putem accepta ca fiind justificată. Însă putem reflecta de asemenea asupra faptului că acţiunile noastre ar putea fi constrânse de o influenţă despre care nu ştim absolut nimic. Acest lucru ar putea fi ceva căruia i-am putea rezista cu succes în cazul în care am şti despre ce este vorba sau ceva căruia nu i-am putea rezista nici în acest caz, dar pe care tot nu l-am putea considera drept o bază legitimă pentru acţiune.

Perspectiva incompletă ne pune în faţa posibilităţii de a fi constrânşi în unul dintre modurile menţionate anterior, fără să ne dăm seama, de anumiţi factori care operează în acest unghi mort. De asemenea, ea ne confruntă

cu certitudinea că, indiferent cât de mult ne-am extinde perspectiva obiectivă asupra propriei noastre persoane, ceva rămâne dincolo de posibilitatea acceptării sau a respingerii explicite, deoarece nu putem ieși în totalitate din noi înșine, deși suntem conștienți de existența unui *în afară*.

Sperăm că nu ne aflăm sub influențe față de care am avea motive să ne împotrivim, în cazul în care am deveni conștienți de ele — așa cum sunt diferite prejudecăți, iraționalitatea și obtuzitatea. Aceasta reprezintă o limitare destul de obișnuită a libertății, pentru evitarea căreia putem întreprinde anumite măsuri. Unele dintre aceste măsuri implică lărgirea cadrului conștiinței de sine, în vreme ce altele necesită mai degrabă o armonizare la nevoia selectivă de căutare a acesteia. Cu toate acestea, dificultatea majoră o constituie aflarea a ceea ce putem spera în mod rezonabil cu privire la miezul sinelui, aflat chiar în centrul acestui unghi mort.

Este clar că nu ne putem susține în mod decisiv și irevocabil propriile acțiuni mai mult decât ne putem susține convingerile din cel mai obiectiv punct de vedere pe care-l putem adopta față de noi înșine — de vreme ce tot ceea ce putem observa din acest punct de vedere nu este decât acea perspectivă incompletă. Tot ceea ce putem face pentru evitarea desprinderii acelui punct de vedere de acțiunea propriu-zisă este să încercăm satisfacerea unei condiții negative: cea a absenței motivelor pozitive pentru a ne detașa. Cel mai bun lucru la care putem spera rămâne să reușim să ne comportăm într-un fel care să ne permită un grad de încredere că acesta nu se va dovedi inacceptabil, indiferent de cât de mult mai complet ne vom dezvolta perspectiva obiectivă — și indiferent de cât de mulți pași am face în afara propriei

noastre persoane, chiar dincolo de orice posibilitate reală.

Acest lucru implică ideea unei ipotetice dezvoltări nelimitate pe calea cunoașterii de sine și a autocriticii, care constituie doar o mică parte din ceea ce urmează să traversăm de fapt. Presupunem că propriile noastre avansuri făcute pe calea obiectivității reprezintă niște pași făcuți pe o cale ce se întinde dincolo de aceștia, dar și dincolo de toate posibilitățile noastre. Dar chiar presupunând un timp nelimitat sau un număr nelimitat de generații, care să facă oricât de mulți pași succesivi am dori, procesul de lărgire a obiectivității nu va putea fi niciodată completat fără omnisciență. În primul rând, fiecare perspectivă obiectivă va conține un unghi mort și nu va putea înțelege tot ce este de înțeles despre observatorul însuși. În al doilea rând însă, nu va exista niciun punct limită peste care să fie imposibil să se meargă mai departe. Acest lucru este posibil deoarece fiecare pas făcut către un nou punct de vedere obiectiv de observație, deși aduce mai mult din sine sub observație, adaugă în același timp ceva suplimentar dimensiunilor observatorului respectiv, chiar dacă acest lucru nu este observat imediat ca atare. Iar acest lucru devine un potențial material pentru observație și evaluare dintr-un punct de vedere ulterior, care este și mai obiectiv. Lucrarea minții nu se termină niciodată.

Astfel, crearea *voinței obiective* se dovedește a fi o sarcină imposibilă.[15] Se dorește deschiderea unei căi prin care cel mai obiectiv punct de vedere să devină fundament al acțiunii: subordonându-l acțiunii și permițându-i lui, implicit și mie, să rămână în afara acțiunilor mele în calitate de observator neajutorat. Dat fiind faptul că nu

pot face acest lucru acționând din afara lumii, în baza unei perspective absolut obiective asupra ei, dar și asupra mea, cel mai bun lucru pe care îl pot face în acest caz este să acționez dinăuntrul ei, bazându-mă pe cea mai obiectivă perspectivă de care sunt capabil — acea perspectivă incompletă menționată anterior — într-un mod care să mă păzească de respingerea succesorilor ei aflați în secvența obiectivă, atât de cei la care pot ajunge cât și de cei la care nu pot ajunge. Încercarea de a mă imuniza de reviziile obiective ulterioare (independent de posibilitatea ajungerii mele efective la stadiilor superioare de obiectivitate) este singurul mod în care voi putea integra perspectiva obiectivă incompletă pentru a o face parte constituentă a fundamentului acțiunilor mele. Această modalitate se apropie cel mai mult de o acțiune a mea asupra lumii din exteriorul ei, dar continuând să fac parte din ea.

Această formă de integrare a punctelor de vedere trebuie deosebită de poziția unei ființe care nu suferă de sentimentul neputinței deoarece nu este capabilă să adopte o perspectivă externă asupra ei înseși. Atunci când o pisică pândește o pasăre, niciunul dintre elementele sinelui acelei pisici nu poate rămâne în afara sa, ca un observator detașat al acestei scene de vânătoare, drept pentru care nu există niciun sens în care acea pisică ar putea trăi senzația că nu este ea cea care comite acțiunea respectivă. Dar, din cauza faptului că eu sunt altceva decât o pisică, mă simt amenințat de senzația că, de fapt, nu acționez, atunci când o fac bazându-mă doar pe acea perspectivă internă care-i este suficientă pisicii.

Imunitatea pisicii față de problema autonomiei nu înseamnă libertatea ei. Putem analiza pisica din exterior și s-ar putea atunci ca aceasta să ni se prezinte ca și cum

ar fi prinsă — din anumite puncte de vedere, cum ar fi ignoranța, teama sau instinctul — într-o capcană. Natura sa îi este dată și nu poate fi supusă de către pisică aprobării, criticii sau revizuirii. Ea nu își poate spori propria raționalitate.

Nici noi nu ne-am afla într-o situație mai grozavă decât cea în care se află pisica dacă — deși am rămas angajați în acțiunile noastre, indiferent de obiectivitatea la care a ajuns punctul nostru de vedere — ar exista totuși un punct de vedere mai obiectiv decât oricare alt punct de vedere disponibil, din care am apărea unui observator extern exact în același fel în care ne apare nouă pisica. Spre deosebire de pisică însă, noi suntem capabili să formulăm o idee a perspectivelor care ne-ar putea viza mai obiectiv decât asupra oricăror altor perspective la care am putea ajunge și putem face din propria detașare — sau din propriul angajament — ceva parazitar față de ceea ce presupunem că ne-ar putea dezvălui acele perspective. Dorim să credem că posibilitatea angajamentului nu se limitează la nivelul maxim pe care-l putem atinge și am dori astfel să fim capabili să considerăm acest nivel drept o verigă de legătură către obiectivitatea nelimitată — în așa fel încât să nu mai existe nicio perspectivă asupra noastră, indiferent de cât ar fi aceasta de exterioară, care să ne permită detașarea completă. Acest lucru înseamnă extinderea ambițiilor raționalismului către rațiunea practică.

Descartes a încercat să reintre în posesia cunoașterii imaginându-și relația pe care o avea cu lumea din punctul de vedere deținut de Dumnezeu. Găsirea echilibrului în lume, într-un mod care să reziste criticii făcute din puncte de vedere mai obiective decât pot fi enunțate de cineva, reprezintă o întreprindere de sorginte carte-

ziană și, la fel ca Descartes, cel care face acest lucru poate în cel mai bun caz spera să aibă doar un succes parțial. După această precizare însă, se creează o serie de strategii pentru creșterea angajamentului obiectiv prin acțiunile întreprinse — sau măcar prin reducerea detașării obiective de acestea.

6. *Angajamentul obiectiv*

Cea mai ambițioasă strategie ar constitui-o încercarea găsirii unor fundamente pozitive pentru alegere, care să impună acordul voinței obiective, oricât de îndepărtată ar fi aceasta de perspectiva mea particulară. În cazul în care acest lucru ar fi cu putință, el ar echivala cu a acționa *sub specie aeternitatis*. Aceasta ar fi analogă strategiei epistemologice de fundamentare a credințelor în certitudini apriorice: adevăruri logice sau matematice sau metode de raționament a căror falsitate nu poate fi concepută — despre care nu poate fi conceput nici măcar că o ființă cu mult mai înțeleaptă decât noi ar putea vedea că sunt false, chiar dacă asta ne-ar depăși propriile puteri.

De vreme ce asemenea fundamente absolut obiective sunt și mai greu de întâlnit în gândirea practică decât în cea teoretică, pare să fie nevoie de o strategie mai puțin ambițioasă. O astfel de strategie — de toleranță obiectivă și nu de afirmare obiectivă — implică găsirea unor temeiuri de acțiune în cadrul perspectivei personale care să nu fie *respinse* dintr-un punct de vedere mai amplu: temeiuri pe care sinele obiectiv le poate tolera datorită pretențiilor limitate de obiectivitate ale acestora. O atare libertate ar fi acceptabilă în cadrul constrângerilor

impuse de orice alte rezultate pozitive ale perspectivei obiective.

Analogul epistemologic l-ar constitui identificarea convingerilor ale căror pretenții au un grad limitat de obiectivitate. Acestea s-ar referi la lumea aparențelor, iar o perspectivă obiectivă le-ar putea admite ca atare. Pericolul cu această strategie este că poate fi folosită în mod abuziv drept o cale generală de evadare din scepticism, reducând toate judecățile aparent obiective la niște revendicări subiective despre aparențe. Dacă evităm acest gen de reducționism evazionist, atunci vor rămâne cu siguranță unele convingeri despre aparențe. Convingerile referitoare la caracterul subiectiv al experiențelor mele senzoriale, de exemplu, nu sunt amenințate de perspectiva de a fi răsturnate de un punct de vedere mult mai obiectiv.

Privitor la decizie și la acțiune, strategia de toleranță obiectivă este potrivită în domenii în care nu aspir la cel mai înalt grad de autocontrol. Atunci când aleg dintr-un meniu nu sunt interesat decât de a mă deschide jocului înclinațiilor și apetitului pentru a vedea ce mi-aș dori mai mult să servesc (în condițiile în care restaurantul este ieftin, iar eu nu mă aflu la cură de slăbire). Mă declar mulțumit în acest caz să mă las ghidat de ceea ce mă tentează cel mai mult, fără teamă că, dintr-o perspectivă mai detașată, mi s-ar putea părea că ar fi trebuit de fapt să prefer unul dintre felurile care nu m-au atras atât de mult cât m-a atras cel pe care l-am ales.

De fapt, nu știu ce ar însemna să mă întreb, *sub specie aeternitatis*, dacă dorința de a servi un sandvici cu salată de pui era cu adevărat preferabilă, ca bază pentru acțiune, dorinței de a servi un sandvici cu salam. Nu se întâmplă nimic atunci când mă poziționez dincolo de

aceste dorințe pentru analizarea alegerii pe care o am de făcut: astfel, aceasta poate fi făcută exclusiv dintr-o perspectivă internă — deoarece preferințele nu sunt susținute și nici subminate de o perspectivă externă. Este posibil să existe un anumit gen obiectiv de susținere a satisfacției oferite de preferințe, fără ca aceasta să însemne susținerea preferințelor în sine. Dar chiar și acest principiu de hedonism *prima facie* pare să fie superfluu până când nu mă voi confrunta cu problema cântăririi acestor preferințe vizavi de alte motive și valori.

În aceste genuri de situație nu mă simt prins în capcană sau neputincios atunci când trebuie să consider situația în care mă aflu în mod obiectiv, deoarece nu aspir să dețin mai mult control decât atunci când alegerea mea este dictată de înclinațiile mele imediate. Sunt mulțumit cu libertatea de care se bucură o pisică atunci când își alege fotoliul în care să se cuibărească. Evaluarea externă nu poate adăuga nimic acestui sentiment, după cum nici nu-i poate scădea ceva.

Strategia găsirii unor domenii în care să se manifeste toleranța obiectivă mai degrabă decât susținerea obiectivă ar putea avea aplicații la nivele mult mai înalte decât este cel al unei simple alegeri dintr-un meniu. Privit dintr-un punct de vedere suficient de exteriorizat celui deținut în viața de zi cu zi a oamenilor, se poate ca nu doar salata de pui sau salamul, ci majoritatea lucrurilor care sunt cu adevărat importante pentru ființele umane — așa cum este cazul speranțelor, al proiectelor, al ambițiilor și chiar al supraviețuirii lor — să nu poată fi considerate ca fiind importante. În măsura în care pot considera că acest punct de vedere aparține celui pe care-l dețin, este posibil să nu pot susține în mod obiectiv mai nimic din ceea ce fac. Faptul că acest lucru

mă face sau nu victima neajutorată a majorității motivelor și valorilor care îmi guvernează existența depinde fie de posibilitatea respingerii din acest punct de vedere cu maximă obiectivitate a unor asemenea valori pe motiv că ar fi eronate, fie de posibilitatea tolerării lor, precum în cazul pasiunii pentru plăcinta cu nuci[16], pe motiv că pretențiile de obiectivitate pe care le emit rămân limitate — ceea ce le-ar putea conferi o legitimitate subiectivă ca temeiuri de acțiune. Dacă în secvența perspectivelor externe din ce în ce mai îndepărtate ele ar ajunge să fie girate până la un anumit punct, după care ar continua să fie tolerate, atunci nu am motive pentru care m-aș teme de radicalismul separării obiective de actele care depind de ele — deși va exista un anumit grad de detașare.

Această formă de „reintrare" ne lasă, în ceea ce privește impulsurile noastre, într-o poziție diferită de cea in care ne aflăm în starea prereflectivă. Convingerea că ele nu ridică pretenții de obiectivitate cu suficientă fermitate și, din această cauză, nu sunt predispuse răsturnării sau discreditării cauzate de apariția unui punct de vedere mai obiectiv, se află acum în planul al doilea al motivelor noastre. La fel ca în cazul percepțiilor senzoriale, ele au un statut diferit în imaginea pe care o avem despre lume odată ce am făcut distincția dintre aparență și realitate. Astfel, atunci când acționăm mânați de asemenea impulsuri nu este nevoie să ne simțim disociați într-un mod obiectiv, deoarece dacă luăm în considerare posibilitatea că ele vor fi la rândul lor respinse de un punct de vedere superior putem conchide că, din cauza pretențiilor lor limitate, ele nu vor suferi această soartă.

Dar, în vreme ce multe dintre alegerile pe care le facem au acest caracter lipsit de complicații, întrebări mult mai dificile apar în legătură cu această capacitate specific umană de a ne deplasa către un punct de observație mai înalt și către un nivel mai sofisticat al dorințelor — în special acolo unde există un conflict între diferitele tipuri de dorințe de prim rang. Atunci judecata practică își are originea în cadrul punctului de vedere obiectiv și acesta este motivul pentru care căutăm asigurări că ea nu va fi răsturnată de o perspectivă încă mai obiectivă și mai detașată.

O metodă importantă de integrare obiectivă o constituie raționalitatea practică obișnuită, care este analogă, în mare, procesului de formare a unui set coerent de convingeri din percepțiile personale ale cuiva aflat într-o stare prereflectivă. Acest lucru impune mai mult decât simpla toleranță, fiind necesară girarea efectivă a unora dintre motive, suprimarea sau revizuirea altora, cât și adoptarea unor noi motive, dintr-un punct de vedere situat în afara celui în care rezidă impulsurile primare, apetitul sau aversiunile. Când acestea intră în conflict, putem face un pas în afara lor, de unde putem alege între ele. Deși o astfel de raționalitate poate fi exercitată numai în raport cu dorințele prezente, totuși ea poate fi extinsă în mod natural raționalității prevăzătoare, care este exercitată dintr-un punct de vedere obiectiv detașat de prezent și care decide ponderea ce urmează a fi acordată tuturor intereselor cuiva, prezente și viitoare.

Prevederea poate ea însăși intra în conflict cu alte motive și, în acest caz, devine ea însăși subiect al evaluării din exterior. Dar, dacă doar dorințele prezente sau viitoare ale cuiva sunt în discuție, prudența constă în adoptarea unui punct de vedere în afara prezentului —

și poate refuzul de a permite ca alegerea cuiva să fie dictată de cea mai puternică dorință prezentă. Astfel, în cel mai simplu mod în care poate fi exprimat acest lucru, pot fi preferate dorințele care se anticipează că vor fi cele mai puternice sau de o durată mai îndelungată; desigur, și alte interese pot conta la fel de bine.

Conflictul dintre prudență și impuls nu este același lucru cu alegerea dintre sandviciul cu salată de pui și cel cu salam, deoarece este vorba de un conflict între nivele: perspectiva imediată a momentului prezent și perspectiva (parțial) transcendentă a neutralității temporale dintre momentele anticipabile din viața cuiva. Acesta reprezintă un exemplu de căutare a libertății deoarece, adoptând prudența, ceea ce încercăm să facem de fapt este să ne îndepărtăm de presiunea imediată a impulsurilor și să acționăm, în sens temporal, din afara noastră. Dacă am putea face acest lucru, atunci am fi, în calitate de agenți, prinși în cursa momentului prezent, unde neutralitatea temporală nu reprezintă altceva decât un punct de observație particular.[17] Am fi chiar și mai strâns imobilizați în această capcană dacă nu ne-am putea exercita raționalitatea practică, armonizându-ne astfel chiar și în prezent dorințele: am fi nevoiți să asistăm la felul în care suntem duși în voia acestora.

Prudența propriu-zisă nu implică pericole comparabile decât dacă este privită dintr-o perspectivă mai largă, în competiție cu niște motive de o cu totul altă natură. Este nevoie de foarte multă atenție în această situație: prudența propriu-zisă este un soi de sclavie dacă este dusă prea departe. Dominanța perspectivei atemporale a vieții cuiva ar putea constitui, din punct de vedere obiectiv, un lucru necugetat. Comportamentele obsesive sau nevrotice, care sunt rezultatul dorințelor reprimate,

pot fi deghizate cu ușurință în autocontrol rațional. Dar, în forma sa normală, prudența sporește gradul de libertate a unei persoane prin creșterea gradului de control al acesteia asupra felului în care funcționează motivele de prim rang, prin intermediul unui gen de voință obiectivă.

Postura obiectivă nu este în cazul de față doar permisivă, ci mai ales activă. Motivele prevederii nu există înaintea adoptării unui punct de vedere obiectiv, ele fiind produse de acesta. Chiar și motivația directă a dorințelor curente este înlocuită de ponderea obiectivă ce le este conferită într-o evaluare atemporală a prevederii, atunci când sunt distribuite în aceeași clasă cu cele viitoare. (Nu voi încerca să dezbat problemele dificile care apar cu privire la dorințele trecute în relația lor cu analiza prevederii — probleme expuse într-un mod plastic și analizate cu temeinicie în Parfit (2), cap. 8.)

Deși prudența nu reprezintă decât primul stadiu al dezvoltării voinței obiective, ea este selectivă atunci când alege motivele și preferințele pe care le consideră a fi mai urgente. Din afara momentului prezent, nu toate impulsurile și țelurile fiecărui moment prezent pot fi susținute în egală măsură, în special atunci când intră în conflict unul cu celălalt. Anumite nevoi sau dorințe primare și persistente vor fi candidații naturali la aprobare prudentă, în vreme ce toanele nu vor fi — chiar dacă abilitățile și libertățile generale care-i permit unei persoane astfel de toane ar putea fi evaluate în mod obiectiv. (Parfit mi-a sugerat că această diviziune ar putea apărea și în etică, deoarece dorințele care procură materialul din care este creată prudența ar putea fi chiar acelea pe care trebuie să le considerăm atunci când acordăm o anumită pondere obiectivă intereselor altor persoane.) Acest

lucru nu înseamnă că motivele care nu pot fi susţinute dintr-un punct de vedere atemporal ar trebui complet nimicite. Funcţionarea lor imediată este în mod obiectiv tolerabilă, doar că vor fi nevoite să intre în competiţie cu motivele prevederii, în a căror formare nu au vreun cuvânt semnificativ de spus, ca să mă exprim astfel.

Chiar şi când aleg să nu mă supun total consideraţiilor de prevedere, aşa cum este cazul impulsului prezent, acest lucru depinde de echivalarea acţiunilor mele cu perspectiva obiectivă, pentru că sunt nevoit să tolerez obiectiv acele impulsuri obiective şi succesele lor, chiar dacă nu le susţin în întregime. Altfel, ceea ce manifest nu este libertate, ci numai voinţă slabă.

Punctul de vedere atemporal ar putea într-o oarecare măsură adopta o atitudine nonintervenţionistă în ceea ce priveşte motivele momentului de faţă. Această manifestare reţinută a obiectivităţii reprezintă un exemplu a ceva mai general şi de o importanţă deosebită în cadrul relaţiei dintre obiectiv şi subiectiv: există limite aplicate gradului în care punctul de vedere obiectiv poate prelua, pur şi simplu, controlul, înlocuind perspectiva originală pe care o transcende.

Cu toate acestea, suntem purtaţi în afara punctului de vedere deţinut în prezent, către o poziţie din care putem măcar să ne supunem impulsurile imediate cercetării obiective. Iar acest prim pas într-un spaţiu temporal obiectiv este făcut în speranţa că rezultatele acestuia nu vor fi răsturnate de alţi paşi în faţă care nu au fost făcuţi încă sau care poate că nici nu pot fi făcuţi vreodată de noi. Activitatea esenţială a voinţei obiective — privitor la evaluarea, susţinerea, respingerea sau tolerarea impulsurilor imediate — o constituie recunoaşterea sau formarea valorilor, spre deosebire de simplele preferinţe.[18]

7. *Moralitatea ca libertate*

Mai exterior decât punctul de vedere al neutralității temporale este acela din care cineva se poate analiza pe sine însuși drept un individ între mulți alții, privindu-și interesele și grijile sale dintr-un punct aflat complet în exterior. În anumite privințe, atitudinea potrivită acestui punct de vedere ar putea-o constitui toleranța, mai degrabă decât susținerea. Odată ce am adoptat o perspectivă externă însă, în general nu mai suntem mulțumiți să ne mai considerăm viețile în acest mod și nici să întreprindem vreo acțiune în absența unei aprobări mai pozitive venite din partea sinelui obiectiv.

În plus, toleranța întâmpină dificultăți în a se manifesta atunci când interesele oamenilor se află la poluri opuse. Nu pot continua să pretind că impulsurile și dorințele mele nu ridică nicio pretenție obiectivă dacă doresc să le duc la îndeplinire în ciuda dorințelor altora — decât dacă sunt pregătit să privesc rezultatul tuturor conflictelor care se vor naște atunci cu o indiferență obiectivă, precum este cazul alegerii dintre salata de pui și salam. În cazul în care voi adopta o atitudine critică, dintr-un punct de vedere extern, asupra situației în care nu mă aleg cu nimic din cauza vreunui comesean lacom care a mâncat toate sandviciurile, atunci mă văd nevoit să mă situez undeva dincolo de toleranța obiectivă, în zona susținerii obiective.

Aceasta reprezintă un gen diferit de conexiune realizată între punctul de vedere obiectiv și acțiune, și anume: angajamentul situat nu doar undeva în afara momentului prezent, dar chiar în afara vieții cuiva.[19] Astfel, într-un anumit sens, acționez acum asupra lumii din afara locului personal pe care îl dețin în cadrul ei —

ajungând astfel să-i controlez comportamentul lui Thomas Nagel, dintr-un punct de vedere care nu îmi aparţine, în calitatea pe care o am de a fi persoana numită Thomas Nagel. Sinele obiectiv, pentru care apare problema liberului arbitru, este cooptat în acţiune.

Toate acestea se manifestă în cadrul formării valorilor impersonale şi al modificării corespunzătoare a comportamentului şi a motivaţiei. Aceasta impune nişte constrângeri serioase. Valorile reprezintă nişte judecăţi făcute dintr-un punct de vedere care ne este exterior, despre cum trebuie să fim şi să trăim. Deoarece aceste valori sunt acceptate dintr-un punct de vedere impersonal, ele se aplică nu doar punctului de vedere pe care-l deţin ca persoană particulară, dar şi la modul general. Ele îmi arată cum ar trebui să trăiesc, deoarece îmi arată felul în care ar trebui să trăiască orice om.

O discuţie serioasă pe marginea acestei integrări interior–exterior aparţine domeniului eticii şi voi aborda acest subiect ceva mai târziu. Într-un anumit sens, mă declar de acord cu perspectiva lui Kant, care susţine existenţa unei conexiuni interne între etică şi libertate: supunerea faţă de moralitate exprimă speranţa în autonomie, chiar dacă aceasta reprezintă o speranţă care nu poate fi împlinită în forma ei originală. Nu putem acţiona asupra lumii din afara ei, dar, într-un sens anume, putem acţiona atât din interiorul, cât şi din exteriorul poziţiei particulare pe care o deţinem în ea. Etica extinde sfera a ceea ce putem stăpâni vizavi de persoana noastră — extinzându-le de la acţiunile pe care le întreprindem la motivele, trăsăturile de caracter şi temperamentul din care se nasc acestea. Ne dorim să putem stăpâni sursele acţiunilor noastre până la fundamentele lor primare, reducând în acest fel distanţa dintre explicaţie şi

justificare. Cu alte cuvinte, ceea ce ne dorim este să reducem dimensiunile gamei determinanților propriilor acțiuni care nu fac obiectul voinței noastre, ele fiind doar observabile — adică, pe care nu putem decât să le *privim* din exterior.

Este firesc să existe numeroși determinanți ai acțiunilor la care voința nu se poate extinde. Etica nu ne poate face omnipotenți: dacă ne-am dori să reducem complet distanța care separă explicația de justificare, acest lucru ar însemna să stăpânim întreaga istorie a lumii care ne-a produs și care ne-a pus în fața circumstanțelor în care trebuie să trăim, să acționăm și să alegem. Un astfel de *amor fati*[18] se află dincolo de aspirațiile majorității oamenilor.

Există o modalitate de extindere a voinței dincolo de noi până la circumstanțele acțiunii, prin intermediul extinderii eticii în domeniul politicii. Angajamentul obiectiv crește nu doar dacă stăpânim acțiunile noastre relativ la circumstanțe, dar și atunci când natura circumstanțelor vieții ne permite să alegem ca, dintr-un punct de vedere obiectiv, condițiile în care suntem forțați să acționăm să fie exact așa cum sunt ele. Abia atunci armonia instaurată între observație și voință sau între explicație și justificare se va putea extinde în lume. (Analogul epistemologic al acestei situații ar fi suportul obiectiv al mediului intelectual și al procesului educațional care au dus la formarea capacității individuale de raționament, de evaluare a dovezilor existente și de formare a convingerilor.)

Ceea ce ne dorim nu este doar să facem ce vrem, în circumstanțele date, ci și să fim așa cum ne dorim să fim, la un nivel cât mai profund cu putință, să ne putem confrunta cu alegerile cu care am vrea să ne confruntăm,

într-o lume pe care să ne-o putem dori. Dacă am fi interesați doar de eliminarea barierelor externe puse în calea libertății, atunci nu am ajunge la etică, ci numai la încercarea de a crește gradul de control asupra mediului înconjurător. Acest lucru ar implica, de asemenea, sfera politicului, însă numai acea parte din ea care se bazează pe propriile noastre interese, precum este cazul politicii lui Hobbes, iar nu cel al politicii etice. Atacul împotriva barierelor interne este cel care duce către evoluția eticii, deoarece acest lucru reprezintă speranța pe care o nutrim de a fi capabili să vrem ca motivele și caracterul nostru să fie în felul în care sunt ele, în loc să le simțim ca pe o constrângere, atunci când ne analizăm în mod obiectiv.

Valorile exprimă voința obiectivă. Valorile etice, în special, rezultă din combinarea unui număr mare de vieți individuale și seturi de interese personale, într-un set unic de judecăți. Cerințele echilibrării, coordonării și integrării pe care le impune acest lucru au consecințe asupra a ceea ce poate fi dirijat volitiv, în mod obiectiv, pentru fiecare individ în parte și deci pentru sinele fiecăruia dintre noi. Etica reprezintă una dintre căile de angajare obiectivă deoarece furnizează o alternativă observației pure a propriilor noastre persoane din exterior. Aceasta permite extinderea parțială a voinței pe calea pe care poate fi înțeleasă transcendența. Cât de departe putem călători pe această cale ține, în parte, de norocul fiecăruia. Este posibil să fim constituiți într-un mod care să nu permită judecăților noastre obiective să țină pasul cu cel al capacității pe care o avem de a ne îndoi. Și, desigur, putem ridica întotdeauna chestiunea pur abstractă a îndoielii cu privire la faptul că până și cel mai puternic sentiment de armonie dintre perspectiva

internă și cea externă nu reprezintă altceva decât o simplă iluzie ce poate fi identificată ca atare doar dintr-un punct de observație superior și inaccesibil.

Așa cum am afirmat anterior, nimic din toate acestea nu rezolvă problematica tradițională a liberului arbitru. Indiferent de gradul de armonizare cu o perspectivă obiectivă pe care-l putem atinge în cursul acțiunii, putem oricând submina sentimentul propriei noastre autonomii, reflectând asupra posibilității ca secvența succesiunii explicațiilor sau absența oricărei explicații oferite acestei armonizări să fie urmărită până când depășește cadrul vieților noastre.

Atunci când vine vorba despre responsabilitate morală și despre compararea internă dintre acțiune și alternativele sale, posibilitățile de angajament obiectiv pe care le-am supus anterior dezbaterii nu schimbă nimic. Dacă există un asemenea lucru numit responsabilitate, ar trebui să fie întâlnit atât în acțiunile rele, cât și în cele bune — mai precis, în acele acțiuni care nu pot fi susținute dintr-un punct de vedere obiectiv. Aceasta înseamnă că orice încercare de a localiza libertatea în cadrul procesului evoluției autocontrolului rațional și moral se va împiedica de problema ilustrată de Sidgwick, ridicată ca obiecție față de Kant. Problema se referă la neclaritatea pe care o implică posibilitatea ca cineva să fie concomitent și rău și liber, în condițiile în care libertatea poate fi doar urmărită și atinsă numai prin intermediul îndeplinirii anumitor valori obiective care aparțin, în ultimă instanță, domeniului eticii; de aceea, este neclar felul în care cineva poate fi considerat răspunzător moral că ar fi făcut vreun rău, atâta vreme cât libertatea rămâne una dintre condițiile responsabilității.[19]

În practică, pentru a judeca acțiunile întreprinse de o persoană oarecare, noi ne proiectăm în punctul său de vedere, pentru a i le interpreta în mod subiectiv, ca manifestare a propriilor sale valori.[20] Acest lucru este perfect natural, însă el nu poate dezamorsa problematica responsabilității, ce poate fi oricând readusă în discuție — atât despre noi, cât și despre oamenii pe care ne simțim în stare să-i înțelegem și să-i evaluăm din interior.

Nu întrevăd niciun mod în care aș putea aduce judecățile făcute pe tema responsabilității în același plan cu perspectiva externă — niciun mod în care să o pot repune în funcțiune în cazul unor asemenea judecăți, la fel cum aș putea face acest lucru în cazul acțiunii. Judecățile privind responsabilitatea depind de un mod de proiectare în punctul de vedere al inculpatului, pe care nu o putem realiza decât uitând, într-o oarecare măsură, perspectiva externă. Nu pot, în același timp, să mă gândesc la locotenentul Calley ca la un fenomen natural pe care să-l pot examina din afară și să-i evaluez din interior acțiunile, punându-le în contrast cu alternativele care i-au stat în mod subiectiv la dispoziție, la vremea respectivă. Nu există aici nimic analog angajamentului obiectiv parțial. Atâta vreme cât nu există o modalitate pentru blocarea ascensiunii către perspectiva externă, nu vom putea descoperi un loc pe care să-l putem ocupa în interiorul lumii din care să putem face astfel de judecăți fără să fim amenințați de spectrul lipsei de logică, în cazul examinării de la o distanță mai îndepărtată. Părem să fim blocați într-o practică de proiectare în care folosim sentimentul propriei autonomii, inteligibilă sau nu, drept standardul judecării altora.

Așa cum am mai spus-o anterior, mi se pare că despre acest subiect nu a fost încă spus ceva care să se apropie cât de cât de adevăr.

NOTE

[1] În orig. *subintentional.* (*n. t.*)

[2] Aici sunt de acord cu Taylor, p.140.

[3] În orig. *free will.* (*n. t.*)

[4] Jonathan Bennett conturează această distincție numindu-le pe fiecare problematica acțiunii și, respectiv, problematica responsabilității.

[5] În orig. *agent-causation*; în această categorie de cauzalitate presupusă a fi specială, atunci când acționează, agenții inițiază secvențe de eventualități, fără ca inițierea însăși să fie cauzal determinată; vezi *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford University Press. Copyright © 1994, 1996, 2005. (*n. t.*)

[6] Unii ar fi tentați să susțină că avem toată autonomia pe care am putea să ne-o dorim, atâta vreme cât alegerea pe care o facem este determinată de motive riguroase. Hampshire, de pildă, îi atribuie lui Spinoza poziția conform căreia „un om este cel mai liber... și, totodată, simte că este așa atunci când nu se poate abține să tragă o anumită concluzie, dar și atunci când nu se poate stăpâni să nu urmeze un anumit curs al acțiunii ca urmare a motivelor evident convingătoare care au pledat în favoarea sa... Rezoluția acestei probleme îi este oferită când argumentele care susțin o concluzie teoretică sunt niște argumente convingătoare" (Hampshire (1), p. 198). Iar Wolf propune drept condiție a libertății faptul că agentul „ar fi putut face altfel dacă ar fi existat motive suficiente și întemeiate" (Wolf (1), p. 159) — ceea ce înseamnă că în cazul în care nu a existat un motiv suficient de bun pentru a acționa într-un mod diferit, agentul liber nu ar fi trebuit să fi fost capabil să acționeze în mod diferit.

Cred că acest lucru deține un grad mai mare de plauzibilitate atunci când se referă la gândire, mai degrabă decât atunci când se referă la acțiune. În formarea convingerilor nu putem spera la nimic mai mult decât să fim determinați de adevăr (vezi Wiggins (1), pp. 145–148; vezi, de asemenea, Wefald, cap. 15), dar în acțiune, presupunerea noastră inițială este diferită. Chiar și atunci când ne simțim obligați rațional să acționăm, acest lucru nu înseamnă că am fi determinați cauzal. Atunci când Luther afirmă că nu *poate* face nimic altceva, el se referă la irezistibilitatea normativă a motivelor sale și nu la puterea cauzală pe care o dețin acestea, și cred că nici măcar într-un

asemenea caz determinarea cauzală nu este compatibilă cu autonomia.

[7] Lucas observă fenomenul, dar nu mi se pare că este descurajat atât cât ar trebui să fie de ceea ce observă: „Rămâne o tensiune între programul explicitării depline și cerințele libertății. Dacă oamenii posedă liberul arbitru, atunci nu se poate da nicio explicație completă cu privire la acțiunea lor, cu excepția celor care fac referire la ei înșiși. Putem arăta ce motivații îi animă. Dar nu putem explica pentru ce au fost aceste motive considerate de ei drept motive… Dacă voi fi întrebat de ce am acționat, voi etala motivele acțiunii mele: dacă voi fi însă întrebat de ce am ales să le accept ca motive, nu voi putea spune decât că *Am făcut-o pur și simplu*" (Lucas, pp. 171–172).

[8] În orig. *vicarious*, adică substituirea sa ca deținător al unui punct de vedere. (*n. t.*)

[9] Termen folosit în ecologie pentru a desemna comunitatea animalelor. (*n. t.*)

[10] Vezi Hirsch pentru detalii.

[11] În orig. *Freedom and Resentment*. (*n. t.*)

[12] Vezi Stroud, cap. 7, pentru observația analogă pe care o face că scepticismul este inevitabil dacă nu putem arăta că solicitarea unei analize *externe* a cunoașterii este ilegitimă. Odată ce întrebarea a fost pusă, ea nu poate primi un răspuns. Acest lucru face tentantă găsirea unei modalități prin care să poată fi arătat că această întrebare nu poate fi ridicată — rămân totuși sceptic cu privire la șansele de reușită ale unei astfel de strategii.

[13] În orig. *objective will* — vezi reflecția și subiectivitatea voinței la Hegel (în lucrarea sa *Filosofia istoriei*), în contextul antinomiei dintre *liberul arbitru* și *voința obiectivă*. (*n. t.*)

[14] În orig. *pecan*, o varietate de nuc american. (*n. t.*)

[15] Am spus mai multe pe acest subiect în Nagel (1).

[16] Vezi Watson pentru o dezbatere pe tema relației dintre libertate și valori. Discuția de față asupra voinței obiective constituie o încercare de a adăuga ceva la ceea ce a fost deja spus cu privire la ceea ce reprezintă valorile și la felul în care acestea pot oferi o alternativă autonomiei pe care nu o putem avea.

[17] Vezi Parfit (2), cap. 7, pentru o argumentație care susține că, dacă cineva îl acceptă pe primul, atunci va fi nevoit să îl accepte și pe al doilea. Prudența, susține el, nu poate fi identificată cu raționalitatea

practică, deoarece nu este rezonabil să susții că motivele nu pot fi relative în timp, ci trebuie să fie relative indivizilor.

[18] Literal, expresia din latină înseamnă *dragoste de soartă;* în filosofia nietzscheană, o asemenea dragoste sinceră — nevoită nu doar să îndure, ci să își și dorească eterna reîntoarcere a tuturor evenimentelor exact în forma în care s-au petrecut ele — constituie afirmarea supremă a vieții: vezi http://www.answers.com/topic/philosophy-of-friedrich-nietzsche#wp-_note-5. (*n. t.*)

[19] Sidwick, cartea 1, cap. 5, secțiunea 1. Kant atacă această problemă în Kant (4), cartea 1, în care abordează în mod explicit și problema responsabilității comiterii unui rău.

[20] Acest lucru include și acțiunile care-i contrazic valorile pe care cineva le susține în mod explicit — așa cum este cazul când cineva nu face ceea ce crede că ar trebui să facă din cauza fricii sau atunci când pur și simplu nu întreprinde ceea ce a hotărât să facă. Eșecul ducerii la îndeplinire a valorilor pe care persoana respectivă le susține este o oglindă fidelă atât a puterii sale, cât și a tăriei voinței acelei persoane.

VIII. Valoare

1. Realism și obiectivitate

Obiectivitatea este problema centrală a eticii. Acest lucru este valabil nu doar în teorie, dar și în viață. Problema cu care ne confruntăm este să decidem, atunci când este posibil, în cel fel poate fi aplicată ideea obiectivității întrebărilor practice, de genul: ce să faci sau ce să-ți dorești. În ce măsură pot fi abordate acestea dintr-un punct de vedere detașat asupra noastră și a lumii? Am indicat deja, atunci când am discutat problematica liberului arbitru, existența unei conexiuni între etică și punctul de vedere obiectiv. Doresc acum să pledez pentru obiectivitatea eticii, arătând felul în care acest punct de vedere ne modifică și ne constrânge motivele. Posibilitatea eticii și a multe dintre problemele sale poate fi cel mai bine înțeleasă în termenii impactului pe care îl are obiectivitatea asupra voinței. Dacă putem emite judecăți despre felul în care ar trebui să ne trăim viața, chiar și după ce am pășit în afara sinelui, atunci acestea vor oferi materia primă pentru fabricarea teoriei morale.

În raționamentele teoretice, obiectivitatea apare atunci când formăm o nouă concepție a realității, care ne include și pe noi printre componentele sale. Acest lucru implică modificarea sau măcar extinderea convingerilor

noastre. În sfera valorilor sau în cea a raționamentelor practice, problema este diferită. Așa cum se întâmplă și în cazul teoretic, suntem obligați să abordăm un punct de vedere nou și cuprinzător după ce ne-am detașat și am inclus vechea perspectivă în ceea ce urmează a fi înțeles. Numai că aici noul punct de vedere nu va fi constituit dintr-un nou set de convingeri, ci dintr-un set nou și extins de valori. Încercăm astfel să ajungem la niște judecăți normative cu conținut motivațional dintr-un punct de vedere impersonal. Nu putem folosi un criteriu al obiectivității care nu este normativ pentru că, în cazul în care valorile sunt obiective, această obiectivitate a lor trebuie să fie autonomă, nu prin intermediul reductibilității la alte categorii de fapte obiective. Ele vor trebui să fie *valori* obiective și nu orice altceva obiectiv.

Aici, la fel ca oriunde altundeva, există o conexiune între obiectivitate și realism, deși realismul este diferit în cazul valorilor față de cazul faptelor empirice. Realismul normativ reprezintă perspectiva din care propozițiile care fac referire la motivația acțiunilor noastre pot fi adevărate sau false independent de felul în care ne apar nouă lucrurile și care conferă temei speranțelor că vom descoperi adevărul depășind aparențele și supunându-le evaluării critice. Ceea ce urmărim să descoperim prin această metodă nu este vreun nou aspect al lumii exterioare numit valoare, ci, mai degrabă, adevărul despre ceea ce noi sau alții ar trebui să facem și să dorim.

Este important să nu asociem această formă de realism cu vreo imagine metafizică nelalocul ei: aici nu este vorba de vreo formă de platonism. Ceea ce pretindem este că există motive pentru acțiune pe care trebuie să le descoperim în loc să le deducem din motivele noastre preexistente — putând, în acest fel, dobândi motive noi,

care vor fi superioare vechilor noastre motive. Țintim, pur și simplu, să ne reorganizăm motivele într-o direcție care le va face mai acceptabile dintr-un punct de vedere exterior. În loc să ne acordăm gândurile conform realității externe, încercăm să facem în așa fel încât perspectiva externă să ne determine comportamentul.

Conexiunea dintre obiectivitate și adevăr este așadar mult mai strânsă în etică decât în știință. Nu cred că adevărul privitor la felul în care ar trebui să trăim ar putea depăși în mod radical capacitatea noastră de a descoperi acest lucru (cu excepția situației în care acesta ar fi dependent de anumiți factori care nu țin de capacitatea de evaluare, pe care am putea fi incapabili de a-i descoperi). Obiectul de studiu al eticii îl reprezintă modul în care ne putem angaja în rațiunea practică, precum și felul în care putem justifica acțiunea pe măsura extinderii propriei conștiințe prin ocuparea punctului de vedere obiectiv — și nu altceva privitor la acțiune, care poate fi înțeles mai bine prin intermediul punctului de vedere obiectiv deținut de noi. Gândirea etică reprezintă procesul de influențare a voinței prin intermediul obiectivității, drept pentru care singurul lucru care îmi vine în minte să îl spun despre adevărul etic în general este că acesta trebuie să fie unul dintre posibilele rezultate ale acestui proces, atâta vreme cât acesta se desfășoară într-un mod corect. Sunt gata să admit vacuitatea acestei ultime declarații. Dacă dorim să fim mai specifici însă, tot ce putem face este să ne referim la argumentele care ne conving de validitatea obiectivă a unui raționament sau de corectitudinea unui principiu normativ (iar un anumit principiu poate fi stabilit în mai multe feluri — adică poate fi dedus pornind din diferite puncte și urmând diferite șiruri de argumente).

Probabil că s-ar putea imagina o metafizică a moravurilor mai ilustrativă, însă nu știu exact cum ar putea arăta aceasta. Imaginea pe care o asociez cu realismul normativ nu este una care adaugă încă un set de proprietăți lucrurilor și evenimentelor care se petrec în lume, ci este una care adaugă o secvență de pași pe calea evoluției motivației umane, făcuți în scopul îmbunătățirii felului în care ne trăim viețile, indiferent dacă alegem să facem sau nu pașii respectivi. Pornim de la o perspectivă parțială și incorectă, dar pășind în afara sinelui pentru a putea construi și compara alternativele care ne stau la dispoziție putem ajunge la o condiție motivațională nouă, înzestrată cu un grad mai înalt de obiectivitate. Deși scopul este mai degrabă unul normativ decât unul descriptiv, metoda folosită pentru investigare este analogă din anumite puncte de vedere cu cea a căutării unei concepții obiective asupra a ceea ce există. Mai întâi creăm o concepție *des-centrată*[1] a lumii — în care suntem conținuți alături de alte ființe, care dețin la rândul lor puncte personale de vedere. Dar întrebarea căreia îi vom căuta răspunsul nu va fi „ce anume putem vedea că ar conține lumea, atunci când o privim din acest punct impersonal de vedere?", ci „ce motiv poate fi găsit pentru a face sau a vrea ceva prin intermediul acestui punct de vedere impersonal?"

Răspunsul va fi complex. La fel ca în metafizică, și în domeniul rațiunii practice adevărul este cel mai bine înțeles prin intermediul unui punct de vedere detașat; uneori însă acesta nu va putea fi înțeles în totalitate decât dintr-o perspectivă particulară, aflată în interiorul lumii. Dacă asemenea valori subiective există, atunci o concepție obiectivă asupra lucrurilor pe care oamenii au motive să le facă trebuie să păstreze loc și pentru ele. (Am

spus câte ceva despre acest lucru în capitolul anterior, sub titulatura toleranței obiective.) Dar, odată ce pasul obiectiv a fost făcut, posibilitatea recunoașterii valorilor și a motivelor independente de o anumită perspectivă personală și care intră în vigoare pentru oricine este capabil să privească lumea într-un mod impersonal — ca pe un loc care-l conține și pe el — rămâne, de asemenea, deschisă. Dacă obiectivitatea mai poate însemna ceva aici, înțelesul ei va fi că atunci când ne detașăm de perspectiva individuală pe care o deținem, precum și de valorile și de motivele care par acceptabile din interiorul său, putem uneori ajunge la o concepție nouă care ar putea susține o parte din motivele originale, dar care va respinge pe unele dintre acestea pe motiv că nu sunt decât niște apariții subiective, înlocuindu-le cu altele noi.

Astfel, fără a ne pronunța dinainte asupra rezultatului — mai precis, înainte de a vedea cât de mult din problematica rațiunii practice poate fi înțeles în mod obiectiv — putem vedea de ce anume depinde impulsul obiectificator. Traseul celei mai primare idei referitoare la obiectivitatea practică poate fi refăcut printr-o analogie practică a respingerii solipsismului în domeniul teoretic. Realismul referitor la fapte ne îndeamnă să căutăm un punct de vedere detașat, din care realitatea poate fi deslușită, iar aparențele pot fi corectate, în vreme ce realismul referitor la valori ne îndrumă să căutăm un punct de vedere detașat din care să putem corecta înclinațiile și să putem discerne ce ar trebui să facem cu adevărat. Obiectivitatea practică înseamnă că rațiunea practică poate fi înțeleasă și chiar angrenată de către sinele obiectiv.

Această ipoteză, chiar dacă este pregnantă, nu reprezintă încă o poziție etică. Ea nu face decât să marcheze

locul pe care îl va ocupa o poziție etică, dacă vom fi capabili să elucidăm acest subiect. Această ipoteză susține că lumea motivelor, incluzând aici și propriile mele motive, nu există numai din punctul meu de vedere. Mă aflu într-o lume al cărei caracter este, într-o anumită măsură, independent de ceea ce gândesc și, dacă am motive să acționez, acest lucru se datorează în exclusivitate faptului că persoana mea deține acele motive, în virtutea condițiilor și a circumstanțelor personale. Întrebarea fundamentală a rațiunii practice din care izvorăște etica nu este „Ce ar trebui să fac?", ci „Ce ar trebui să facă această persoană?"

Aceasta configurează problema, indicând totodată metoda abordării sale. Astfel, problema o constituie descoperirea formelor pe care o iau motivele acțiunii, dar și a posibilității descrierii sale din niciun punct de vedere particular. Metoda constă în a începe cu motivele care par să fie obținute atât din propriul meu punct de vedere, cât și din cel al altor indivizi, pentru a continua apoi cu aflarea celei mai bune descrieri lipsite de perspectivă a acelor motive. La fel ca și în alte domenii, începem de la poziția pe care o deținem în cadrul lumii pentru a încerca apoi să o transcendem, privind ceea ce găsim aici ca pe o mostră a întregului.

Aceasta este speranța. Dar pretenția existenței unor valori obiective este o sursă permanentă de controversă, din cauza ușurinței cu care rațiunea și valorile par să dispară atunci când transcendem punctul subiectiv de vedere al propriilor noastre dorințe. Atunci când viața este privită din afară, ar părea că nu există vreun loc în această lume pentru valori. Ca să spunem așa: „Există doar oameni cu diferite motive și înclinații, dintre care unele ar putea fi exprimate într-un limbaj evaluativ;

numai că atunci când privim toate acestea din exterior, tot ceea ce putem vedea sunt doar realități psihologice. Departe de a scoate la iveală valori noi care modifică aparențele subiective, ascensiunea către o perspectivă obiectivă dezvăluie faptul că nu există altceva decât aparențe: această ascensiune ne permite să observăm și să ne descriem motivele subiective, fără să producă însă altele noi. Obiectivitatea nu-și are locul în acest domeniu, cu excepția moștenirii provenind de la obiectivitatea realităților teoretice și factuale, care-și au rolul lor în rațiunea practică. Dincolo de asta, ea duce în acest caz la un rezultat nihilist: nimic nu este, în mod obiectiv, corect sau greșit deoarece, din punct de vedere obiectiv, nimic nu contează; dacă există astfel de lucruri ca *greșit* sau *corect*, ele trebuie să se bazeze pe un fundament subiectiv."

Consider că această concluzie este rezultatul unei greșeli comparabile celei care ne poartă către fizicalismul plin de elaborări reducționiste ajutătoare. Se adoptă un criteriu epistemologic al realității cu pretenții de comprehensiune, care exclude anticipat domenii largi, fără a oferi însă vreo explicație în acest sens.

Ipoteza este una clandestină, dar naturală. Valorile par să dispară pur și simplu atunci când pășim în afara trupurilor noastre, izbindu-ne de *percepția* filosofică a irealității lor. Acesta reprezintă un demers caracteristic lui Hume: observăm așadar fenomenul oamenilor acționând sub impulsuri pe care le consideră a fi motive, dar *tot ceea ce vedem* (comparați cu modul în care Hume tratează cauzalitatea) sunt anumite fapte naturale: că oamenii sunt influențați de anumite motive sau că ar putea fi influențați, în cazul în care ar cunoaște anumite lucruri.

Suntem permanent tentați să reluăm poziția lui Hume din cauza dificultăților pe care le întâmpinăm atunci când încercăm să ne depărtăm de ea. Scepticismul, platonismul, reducționismul, dar și alte excese filosofice bine cunoscute își fac împreună apariția în teoria eticii. Deosebit de atrăgătoare este reacția pe care o trezește scepticismul și care reinterpretează întregul domeniu, inclusiv pe cel al moralei, în termeni eminamente subiectivi. Așa cum este cazul fenomenalismului în epistemologie, aceasta își maschează retragerea din realism introducând un set de judecăți care se aseamănă oarecum judecăților originale.

Singura cale de a rezista subiectivismului lui Hume referitor la dorințele și la motivele acțiunii o constituie căutarea unei forme de obiectivitate care să se potrivească subiectului. Această formă nu va fi tipul de obiectivitate al psihologiei naturaliste. Este nevoie să fie aduse argumente care să susțină incorectitudinea unei perspective obiective care se limitează la asemenea observații. Sau, mai degrabă, ea nu este necesarmente corectă, deoarece o asemenea perspectivă obiectivă asupra noastră ca indivizi ar trebui să păstreze suficient spațiu pentru înțelegerea motivelor — în loc să le excludă anticipat.

Ele par să fie excluse anticipat în cazul în care punctul de vedere obiectiv este considerat a fi unul destinat pur și simplu observației și descrierii.[2] Atunci când ne îndreptăm atenția către ceea ce subiectiv pare să fie un exemplu de acțiune întemeiată pe anumite motive și ținând cont de bine și de rău, obținem o ilustrare naturalistă care pare să ofere o descriere completă și obiectivă a ceea ce se petrece. În locul unor motive normative, găsim doar explicații psihologice.

Cred însă că este o greșeală să dăm acestor fenomene o interpretare pur psihologică atunci când le observăm din exterior. Ceea ce vedem, dacă nu suntem în mod artificial orbi, nu sunt doar oameni mânați de dorințele lor să acționeze, ci oameni care acționează și care-și formează intenții și dorințe, din motive bune sau rele. Mai precis, le recunoaștem motivele ca pe niște *motive* — chiar atunci când nu le considerăm neapărat întemeiate — dar, în orice caz, nu ieșim din cadrul evaluativ odată ce părăsim punctul subiectiv de vedere. Recunoașterea motivelor drept motive urmează a fi pusă în contrast cu folosirea acestora pur și simplu ca o formă de explicație psihologică (vezi Davidson (1)). Aceasta din urmă nu face decât să conecteze acțiunea cu dorințele și convingerile agentului, fără să adreseze însă întrebarea normativă referitoare la posibilitatea de a fi avut un motiv adecvat pentru a acționa — dacă ar fi trebuit să acționeze așa cum a făcut-o. Dacă doar atât poate fi spus când ne îndepărtăm de punctul de vedere al agentului, atunci decurge de aici că acțiunile noastre nu au nicio motivație. Mai degrabă, dorințele și convingerile noastre sunt ceea ce ne determină să acționăm, iar terminologia motivației poate fi folosită doar într-un sens restrâns și lipsit de valoare normativă pentru a exprima acest gen de explicație.

Substituirea descrierii în care valorile sau raționamentele normative nu au vreun rol de jucat nu este ceva care pur și simplu nu-și are locul în perspectiva obiectivă. Ea depinde de o pretenție obiectivă anumită, care poate fi acceptată doar în cazul în care este mai plauzibilă decât negarea ei, și anume: pretenția că percepția pe care o avem că lumea ne oferă motivația acțiunilor noastre nu este decât o iluzie subiectivă, produsă de proiecția asupra lumii a motivelor noastre preexistente și, în

plus, că nu există niciun motiv obiectiv pentru care ar trebui să întreprindem ceva — deşi, bineînţeles, există motive, unele dintre acestea mimând prin forma pe care o adoptă raţiuni normative.

Numai că trebuie stabilit acest lucru: aceasta nu decurge doar din ideea obiectivităţii. Atunci când facem pasul obiectiv nu lăsăm în mod automat în urma noastră capacitatea evaluativă, de vreme ce acea capacitate nu depinde de prezenţa unor dorinţe antecedente. S-ar putea să descoperim că ea continuă să opereze dintr-un punct de vedere extern şi s-ar putea să ajungem la concluzia că aici nu este vorba despre vreo apariţie neaşteptată a unor dorinţe subiective, deghizate în costumaţia obiectivităţii. Admit pericolele falsei obiectivizări, care ridică gusturile şi prejudecăţile personale la rang de valori cosmice. Dar aceasta nu este singura posibilitate.

2. *Antirealism*

Unde se situează sarcina probării[3] în raport cu posibilitatea valorilor obiective? Este oare nevoie să demonstrăm posibilitatea lor, înainte să ne gândim într-un mod mai specific cu privire la care dintre aceste valori sunt scoase la iveală şi care sunt anihilate de punctul de vedere obiectiv? Sau este oare legitimă această investigaţie, atâta vreme cât imposibilitatea existenţei valorilor obiective nu a fost încă demonstrată?

Consider că sarcina probării a fost adeseori poziţionată greşit în această dezbatere şi că o ipoteză anulabilă, potrivit căreia nu este necesar ca valorile să fie iluzorii, este perfect rezonabilă atâta vreme cât nu este arătat opusul. Aşa cum este cazul prezumţiei existenţei lucru-

rilor într-o lume externă, prezumția existenței unor valori și rațiuni reale poate fi invalidată în cazuri individuale, dacă o explicație pur subiectivă a aparențelor pare să fie mai plauzibilă. Ca și în cazul prezumției unei lumi externe, totala ei falsitate nu este contradictorie. Realitatea valorilor, impersonale sau de altă natură, nu este implicată de totalitatea aparențelor cu nimic mai mult decât realitatea universului fizic. Dar, în cazul în care oricare dintre acestea este recunoscută ca posibilitate, realitatea detaliilor ei poate fi confirmată de aparențe, măcar în măsura în care sunt făcute mai plauzibile decât alternativele. Astfel, foarte multe depind de admiterea sau nu a realismului încă de la început.

Este foarte dificil de argumentat în favoarea unei asemenea posibilități, cu excepția cazului în care sunt infirmate argumentele aduse împotriva acesteia. (Argumentația lui Berkeley împotriva posibilității de a concepe o lume care este independentă de experiență constituie genul de argument al imposibilității aplicat în metafizică.) Care este rezultatul atunci când o asemenea pledoarie este respinsă? Se află oare în acest caz posibilitatea contrariului într-o poziție mai favorabilă? Consider că da: în general, nu există niciun mod prin care să fie dovedită posibilitatea realismului; doar argumentațiile imposibilității sale pot fi infirmate și, cu cât mai des facem acest lucru, cu atât mai multă încredere vom căpăta în alternativa realistă. Așa că, pentru a judeca meritele acceptării realismului cu privire la valoare, va trebui să judecăm motivele împotriva sa — împotriva posibilității sale sau împotriva adevărului său. Voi dezbate trei dintre acestea. Alegerea lor a fost făcută datorită capacității de convingere pe care par să o aibă.

Primul tip de argumentare depinde de ipoteza nejustificată potrivit căreia dacă valorile sunt reale, ele vor trebui să fie nişte obiecte reale de un anumit fel. În cartea sa *Etica,* John Mackie neagă obiectivitatea valorilor, afirmând că ele „nu fac parte din structura lumii" şi că dacă ar face parte, atunci acestea ar trebui să fie „entităţi, sau calităţi sau relaţii de un gen extrem de ciudat, complet diferite de orice altceva existent în Univers" (Mackie (2), p. 38). El are fără îndoială o imagine bine definită asupra felului în care arată Universul şi consideră că realismul cu privire la valori ar necesita aglomerarea lui cu o mulţime de alte entităţi, calităţi sau relaţii, lucruri precum formele platonice sau calităţile nonnaturale ale lui Moore. Numai că această ipoteză este incorectă. Neplăcerea obiectivă a durerii, de exemplu, nu reprezintă vreo proprietate misterioasă suplimentară pe care ar avea-o toate durerile, ci doar simplul fapt că există motive pentru orice persoană capabilă să privească lumea în mod obiectiv să vrea ca ea să înceteze. Perspectiva potrivit căreia valorile sunt reale nu este o perspectivă potrivit căreia acestea constituie nişte entităţi sau proprietăţi oculte reale, ci că ele sunt valori reale: că ceea ce susţinem noi despre valoare şi despre ceea ce oamenii au motive să întreprindă ar putea fi adevărat sau fals independent de convingerile şi de înclinaţiile noastre. Niciun alt fel de adevăruri nu este implicat. De fapt, niciun alt fel de adevăruri nu *ar putea* implica realitatea valorilor. Acest lucru se aplică nu doar valorilor morale, ci şi celor de prevedere şi chiar raţiunilor simple care-i obligă pe oameni să întreprindă ceea ce le va asigura atingerea ţelurilor lor curente.

În acea discuţie, Mackie obiecta că neîncrederea sa în realitatea valorilor şi a motivelor nu depindea de ipoteza

potrivit căreia, pentru a fi reale, acestea ar trebui să fie niște proprietăți sau entități ciudate. Așa cum afirmă în cartea sa, acest argument se aplică direct motivelor propriu-zise. Pentru că orice ar fi acestea, nu este nevoie de ele pentru a explica nimic din ceea ce se petrece, drept pentru care nu există niciun motiv pentru a crede în existența lor.

Acest lucru pune însă aceeași problemă. Semnificația afirmațiilor lui Mackie este că motivele nu joacă niciun rol în explicațiile cauzale. Dar asta ridică imediat întrebarea dacă necesitatea explicativă constituie testul realității valorilor. Revendicarea existenței anumitor motive reprezintă o revendicare normativă și nu o revendicare a celei mai bune explicații cauzale despre orice. Să presupui că numai ceea ce trebuie să fie inclus în cea mai bună teorie cauzală a lumii este real este echivalent cu a presupune că nu există adevăruri normative ireductibile.

Cu toate acestea, mai există încă o dificultate aici pe care nu sunt sigur că știu cum aș putea să o abordez. Dacă există adevăruri normative, atunci ele intră mai degrabă în categoria explicațiilor normative decât în cea a explicațiilor cauzale — oferite cu privire la existența anumitor rațiuni particulare sau a corectitudinii ori a incorectitudinii anumitor acțiuni. Dar înțelegerea acestor adevăruri explică, de asemenea, dobândirea de noi motive și, în ultimă instanță, ne poate influența comportamentul. Chiar dacă lăsăm de o parte problematica liberului arbitru și explicațiile intenționale oferite acțiunii, care au fost discutate în capitolul anterior, tot rămâne aici o problemă referitoare la relația dintre explicația normativă și cea cauzală. Nu este clar dacă realismul normativ este compatibil cu ipoteza potrivit căreia toate

convingerile noastre normative pot fi explicate printr-un fel oarecare de psihologie naturalistă.

Gilbert Harman formulează problema în felul următor:

> Observația joacă în știință un rol pe care nu pare să îl joace în etică. Diferența este că trebuie să faci presupuneri despre anumite fapte fizice pentru a putea explica apariția observațiilor care susțin o teorie științifică, dar nu pare să fie nevoie să faci presupuneri despre orice fapte morale pentru a explica apariția... așa-numitelor observații morale... În cazul moral, ar părea că este nevoie doar să faci presupuneri despre psihologia sau sensibilitatea morală a persoanei care face o observație morală.[4]

Orice adept al realismului valorilor trebuie să susțină că o descriere pur psihologică este incompletă — fie din cauza faptului că explicațiile normative constituie un element adițional, fie din cauza faptului că aceste explicații sunt cumva prezente în anumite tipuri de explicații psihologice, probabil într-un fel asemănător celui în care explicațiile date convingerilor de raționamente logice pot fi simultan cauzale și justificative (atunci când este cazul, de fapt). Așa că, atunci când, de exemplu, suntem convinși, prin forța argumentelor, că o distincție este din punct de vedere moral relevantă, explicația convingerii noastre poate fi oferită de conținutul și de validitatea acestei argumentații.

Deși nu putem demonstra falsitatea acestei descrieri pur psihologice, antirealiste — care face să fie literalmente corectă superfluitatea nevoii de a mai explica aprecierile normative în termenii unor adevăruri

normative — consider că cea mai plauzibilă descriere de acest gen va face referire la astfel de adevăruri, chiar și la cel mai elementar nivel. Dispensarea de aceste adevăruri constituie o negare mult prea radicală a aparențelor. Dacă sufăr de migrenă, atunci migrena respectivă mi se va părea că este mai mult decât ceva neplăcut, considerând-o ca pe un lucru de-a dreptul rău. Nu va fi doar un lucru dezagreabil, ci va constitui un motiv de a încerca să scap de ea. Cu greu poate fi conceput că acest lucru ar putea reprezenta o iluzie, dar dacă ideea de lucru rău mai poate avea sens, ea nu trebuie atunci să fie o iluzie, iar adevărata explicație a impresiei mele ar putea fi una dintre cele mai banale, și anume că migrenele sunt rele, nu doar neplăcute pentru cei care suferă de ele.

Totul depinde de posibilitatea ca această idee să aibă sens. Dacă admitem posibilitatea valorilor reale, atunci valorile specifice devin susceptibile de un soi de testare observațională, care operează prin intermediul unui gen de explicație potrivită subiectului, și anume explicația normativă. În domeniul fizicii, o teorie despre felul în care este structurată lumea poate fi dedusă prin intermediul găsirii celei mai plauzibile explicații a aparențelor factuale. În domeniul eticii, poate fi dedus, prin intermediul teoretizării celei mai plauzibile explicații oferite aparențelor de valoare, ce este rațional să facem sau să ne dorim. Toate inferențele se vor baza pe acele idei generale ale realității care nu derivă din aparențe — cea mai importantă dintre acestea fiind ideea generală a realității obiective propriu-zise. Atât în știință, cât și în etică, va putea fi dovedit mai târziu că unele dintre aceste aparențe sunt eronate, beneficiind de un tip de explicații psihologice care nu le confirmă adevărul.

Sunt convins că distincția dintre aparență și realitate se aplică în acest caz, iar această convingere nu se bazează pe o imagine metafizică, ci pe capacitatea de abordare realistă care ne permite să ne facem ordine în gândire. Dacă începem prin considerarea aparițiilor valorii drept apariții ale unui anumit lucru, după care ne întoarcem în punctul inițial pentru a forma ipoteze cu privire la sistemul mai cuprinzător al posibilităților motivaționale asupra cărora am aruncat o privire fugară, rezultatul final va fi o deschidere treptată a unui domeniu complex pe care suntem pe cale să îl descoperim. Metoda descoperirii o constituie căutarea celei mai bune explicații normative oferite aparențelor normative. Cred că rezultatele concrete ale acestei metode tind să confirme ipoteza realistă care se află la baza ei — deși recunosc că un sceptic ar putea avea de obiectat aici faptul că rezultatele sunt contaminate de ipoteza propriu-zisă și nu pot din această cauză furniza confirmarea independentă de care este nevoie.

Voi încerca să abordez acum, cu permisiunea dumneavoastră, cea de-a doua argumentație care pledează împotriva realismului. Spre deosebire de prima, ea nu se bazează pe o interpretare eronată a obiectivității morale. În schimb, ea încearcă să reprezinte irealitatea valorilor ca pe o descoperire obiectivă. Astfel, argumentația susține faptul că, în cazul în care revendicările în favoarea valorii trebuie să fie necesarmente corecte din punct de vedere obiectiv și dacă ele nu sunt reductibile oricărui alt gen de revendicare obiectivă, atunci vom putea vedea limpede că toate revendicările descoperirii unor valori pozitive sunt false. Nimic nu are vreo valoare obiectivă, deoarece în mod obiectiv nimic nu are nici cea mai mică importanță. Dacă extindem revendicările detașării

obiective către concluzia lor logică și dacă examinăm lumea dintr-un punct de vedere complet detașat de toate interesele existente, atunci vom descoperi că nu există *nimic* — niciun fel de valoare: am putea spune că lucrurile contează doar pentru indivizii acestei lumi. Rezultatul este un nihilism obiectiv.

Nu pot nega că punctul de vedere obiectiv are darul să te ispitească să alegi o astfel de cale și voi adăuga mai multe lucruri despre această situație atunci când voi lua în discuție sensul vieții. Cred însă că acest lucru poate părea drept concluzia necesară doar dacă se comite greșeala de a presupune că judecățile obiective de valoare trebuie să provină numai și numai din acest punct de vedere detașat. Este adevărat faptul că, fără să te poți ghida și după altceva în afara perspectivei de niciunde a lumii, ești lipsit de orice posibilitate de a afirma dacă ceva are sau nu valoare. Dar o perspectivă obiectivă oferă mai multe repere, deoarece datele sale includ felul în care le apare valoarea indivizilor care dețin propriile lor perspective, incluzând-o aici pe aceea a sinelui. Din acest punct de vedere, rațiunea practică nu este cu nimic diferită de orice altceva. Pornind de la ideea pură a unei posibile realități și a unui set de aparențe de o impuritate dusă la extrem, încercăm să completăm conceptul realității în așa fel încât să putem conceptualiza parțial aceste aparențe prin intermediul folosirii obiectivității ca metodă. Pentru a afla felul în care arată lumea privită din afara ei, va trebui să o abordăm din interior: nu este deloc surprinzător faptul că același lucru este valabil și în cazul eticii.

Și, într-adevăr, atunci când adoptăm punctul de vedere obiectiv, problema nu o constituie faptul că valorile par să dispară, ci că par să fie prea numeroase, provenind

din fiecare viață și înăbușindu-le pe cele create de a noastră. Este la fel de ușor să creezi, dintr-un punct de vedere obiectiv, dorințe pe cât este de ușor să creezi convingeri. Probabil chiar mai ușor. Așa cum este cazul convingerilor, aceste dorințe și evaluări trebuie criticate și justificate parțial în termenii aparențelor. Dar ele nu sunt încă decât niște aparențe, cu nimic mai mult decât sunt aparențe convingerile despre lume născute dintr-un punct de vedere impersonal.

Cel de-al treilea tip de argumentație ce poate fi pledată împotriva realității obiective a valorilor este unul empiric. Aceasta este poate și cea mai comună dintre toate, având drept scop evitarea excluderii din start a posibilității valorilor reale, încercând să demonstreze mai degrabă că, și în cazul în care posibilitatea acestora este admisă, nu există niciun motiv care să ne facă să credem că ar exista asemenea valori. În cazul în care este luată în considerare larga varietate culturală a convingerilor normative, se consideră că importanța presiunilor sociale și altor asemenea influențe psihologice în formarea acestora, precum și dificultatea rezolvării diferențelor morale de opinie, face ca posibilitatea ca acestea să fie altceva decât niște aparențe să fie neplauzibilă.

Oricine pledează pentru această cauză trebuie să admită că nu fiecare factor psihologic al explicației oferite unei aparențe arată că aparența respectivă nu are vreun corespondent real. Capacitățile vizuale și pregătirile elaborate joacă un rol în explicarea percepției pe care o are fizicianul despre Camera lui Wilson[5] sau în cea a unui student aflat pe cale să devină convins de o *propoziție*[6] geometrică, dar natura particulelor sau a *propoziției* respective joacă, la rândul ei, un rol esențial în aceste explicații. Nimeni nu a produs încă vreo descriere

generală a tipului de explicație psihologică în măsură să discrediteze o apariție. Unii sceptici în privința eticii consideră însă că, din cauza modului în care dobândim convingeri morale și alte impresii despre valoare, există motive întemeiate să fim încrezători că nu este vorba aici despre nimic ce ar putea fi real.

Sunt surprins de popularitatea acestei argumentații. Faptul că moralitatea este insuflată social și că există în același timp divergențe radicale de opinie cu privire la acest lucru de-a lungul și de-a latul culturilor, timpului și chiar în cadrul aceleiași culturi odată cu trecerea timpului constituie un motiv lipsit de orice temeinicie pentru a considera că valorile sunt lipsite de realitate obiectivă. Chiar și acolo unde există adevăr, acesta nu este totdeauna ușor de descoperit. Alte domenii ale cunoașterii sunt exercitate prin intermediul presiunilor sociale, în vreme ce multe adevăruri, la fel ca și multe neadevăruri, sunt acceptate fără să fie susținute de motive raționale; astfel, în tot acest timp, continuă să existe o mare discrepanță între opiniile privitoare la modul de abordare a faptelor științifice și a celor sociale, mai ales acolo unde există interese serioase la mijloc, care vor fi afectate de răspunsurile diferite oferite aceleiași problematici. Acest ultim factor își face simțită prezența peste tot în etică și la un grad unic prin mărimea sa: este un domeniu în care această variație extremă de convingeri și divergențe radicale de opinie este de așteptat, indiferent de cât de obiectiv ar fi subiectul în cauză. Pentru istoricul divergențelor de opinie apărute pe tema disecării realității prozaice cu o obstinație demnă de o cauză mai bună, am putea aduce în discuție cazul teoriei heliocentrice, al teoriei evoluției, cazurile Dreyfuss și Hiss[7], sau contribuția geneticii la apariția diferențelor

dintre coeficientul de inteligență al oamenilor împărțiți pe criterii rasiale.

Deși metodele raționamentelor etice ar putea fi caracterizate ca fiind mai degrabă primitive, gradul în care se poate ajunge astfel la un acord, depășind, sub o presiune considerabilă, toate prejudecățile sociale, pare să sugereze că ceea ce este investigat reprezintă un lucru real, iar o parte a explicației aparențelor — atât la nivel simplu, cât și la un nivel mai complex — o reprezintă faptul că percepem, adeseori neclar, existența unor motive pentru întreprinderea anumitor acțiuni, după care ajungem să deducem, adeseori incorect, forma generală a principiilor care explică cel mai bine rațiunile respective.

Permiteți-mi din nou să evidențiez faptul că acest lucru nu trebuie înțeles prin intermediul vreunui model de percepere a trăsăturilor lumii externe. Subiectul real al investigațiilor pe care le întreprindem îl constituie felul în care ne trăim viețile, iar procesul gândirii etice reprezintă un proces al descoperirii motivaționale. Faptul că, într-o oarecare măsură, oamenii pot ajunge la un numitor comun cu privire la răspunsurile pe care le consideră drept obiective sugerează faptul că, atunci când aceștia ies din cadrul perspectivei individuale pe care o dețin, ei pun în funcțiune o facultate evaluativă comună a cărei funcționare corespunzătoare oferă toate răspunsurile necesare, chiar dacă aceasta poate funcționa greșit sau poate fi distorsionată de alte influențe. Nu este vorba aici de vreo corelare a mentalului cu realitatea externă, care acționează cauzal asupra acestuia, ci de reorganizarea minții propriu-zise în concordanță cu solicitările propriei sale perspective externe asupra ei înseși.

Nu am luat încă în discuție toate argumentele împotriva realismului cu privire la valoare, dar am încercat să ofer motive generale în favoarea scepticismului față de astfel de argumente. Mi se pare că acestea tind să fie susținute de o prejudecată îngustă privitoare la genul de adevăr pe care îl reprezintă și că sunt eminamente îndoielnice. Nimic din ce a fost spus aici nu va determina pe cineva cu o gândire reducționistă să renunțe să mai nege realismul normativ, dar poate că a fost demonstrat că aceasta constituie totuși o poziție rezonabilă. Ar trebui să mai adaug faptul că toată această căutare de principii obiective își are sensul chiar și în cazul în care nu presupunem că întreaga sferă a eticii sau a valorii umane este tot atât de obiectivă. Obiectivitatea nu trebuie să fie totul sau nimic. Atâta vreme cât realismul este adevărat într-unele dintre aceste domenii, vom putea urma, într-un mod rezonabil, metoda reflectării obiective până unde este posibil.

3. *Dorințe și motive*

Nu există nicio metodă predeterminată pentru întreprinderea unei investigații normative, deși scopul integrării punctelor de vedere subiective și obiective reprezintă nu doar ceea ce dă direcție acestui proces, dar și ceea ce stabilește condițiile succesului sau ale eșecului. Privim viața umană din interior și din exterior, simultan, încercând să ajungem la un set rezonabil de atitudini. Procesul evoluției poate continua la infinit, așa cum este cazul cu orice alt tip de cunoaștere. Anumite aspecte ale rațiunii practice s-ar putea dovedi ireductibil subiective, astfel încât, deși existența acestora trebuie confirmată

dintr-un punct de vedere obiectiv, conținutul lor nu poate fi înțeles decât dintr-o perspectivă mai specifică.

Informațiile inițiale sunt rațiunile care apar în acțiune, din punctul de vedere deținut de cineva. Acestea se prezintă de obicei ca pretenții de obiectivitate pentru început, la fel cum se întâmplă în cazul aparențelor perceptuale. Când două lucruri îmi par a avea aceeași mărime, ele arată într-o primă fază ca și cum *au* aceeași mărime. Iar atunci când doresc să iau o aspirină ca să-mi treacă durerea de cap, sunt convins măcar într-o primă fază că acesta *este* un motiv pentru a lua aspirină.

Procesul obișnuit al deliberării, care este destinat să mă ajute să descopăr ce ar trebui să fac, presupune existența unui răspuns pentru această întrebare. În special în cazurile dificile, acest proces este deseori acompaniat de realizarea faptului că s-ar putea să nu ajung la răspunsul corect. Nu presupun că răspunsul corect ar fi orice va rezulta din aplicarea consecventă a metodelor deliberative — chiar presupunând că informația pe care o deținem despre împrejurările de față este perfectă. În procesul acestei deliberări ceea ce încercăm să facem este să ajungem la concluzii care sunt corecte în virtutea a ceva care este independent de procesul ajungerii la ele. Astfel, deși unele dintre aceste puncte de pornire vor fi abandonate pe parcurs, urmărirea structurării unei descrieri obiective se va baza pe revendicările obișnuite ale rațiunii practice.

Este important să recunoaștem că obiectivitatea motivelor ar putea fi implicată de o mare varietate de perspective individuale asupra semnificației acestor motive, incluzând aici anumite perspective al căror conținut etic este minim sau chiar total inexistent. Pentru ilustrarea acestei situații, vă invit să considerați o poziție

minimală pe care unii o găsesc plauzibilă și pe care, urmând exemplul lui Parfit, o voi numi Teoria instrumentală: motivele generale fundamentale depind exclusiv de dorințele agentului, indiferent de scopul lor (Parfit (2), p. 117). La modul cel mai general, argumentul este că fiecare persoană are motivul ei să facă lucrul care îi va satisface dorințele sau preferințele, în momentul acțiunii, moment în care aceste dorințe sau preferințe pot fi identificate oarecum independent de acțiunile persoanei respective, în așa fel încât faptul că această persoană este întotdeauna rațională vizavi de convingerile sale să nu poate fi considerat drept o tautologie. Nu este nevoie ca dorințele să aibă experiențe drept obiecte, iar satisfacerea lor nu este necesar să fie experimentată, deoarece acestea pot consta în simpla manifestare a lucrului dorit, care ar putea fi ceva care să nu îl implice în niciun fel pe agent sau ceva pe care acesta nu va trăi suficient ca să-l vadă.

La această poziție se ajunge printr-o generalizare relativ minimală a propriului caz al fiecăruia. (Cred că această poziție este eronată, fiind în același timp prea minimală și, în alt sens, prea largă, dar, cu permisiunea dumneavoastră, voi lăsa deocamdată această chestiune pentru dezbaterea ei ulterioară.) Fiecare om își traduce propriile sale motive într-o formă care poate fi acceptată de alți indivizi ale căror preferințe sunt diferite, în așa fel încât să poată fi folosite drept un criteriu general nu doar al propriilor rațiuni, dar și al altora. Nimic în afara nevoii unei descrieri care să poată fi înțeleasă nu dintr-o perspectivă particulară nu ar necesita adoptarea unor asemenea principii generale.

Ceea ce doresc să scot în evidență este faptul că până și această formă minimală de generalizare este produsă

tot de una dintre cerințele obiectivității. Teoria instrumentală emite niște revendicări generale cu privire la condițiile în care oamenii au motive — acele motive în baza cărora ei pot considera că unele dintre acțiunile lor sunt iraționale. Dacă cineva ar fi preocupat doar să decidă ce are de făcut, atunci ar fi suficient să raționeze practic în termenii preferințelor și dorințelor pe care le are. Această persoană nu ar avea nevoie să se ridice la un asemenea grad de generalizare.

Dorim să ne formulăm rațiunile în termeni generali, în care acestea sunt relativizate în funcție de interese și de dorințe în așa fel încât să poată fi recunoscute și *acceptate* din exterior, fie de către altcineva, fie de către noi înșine atunci când privim situația în mod obiectiv, indiferent de preferințele și de dorințele pe care le avem de fapt. Dintr-un asemenea punct de vedere, încă dorim să putem vedea care ne sunt motivele, iar acest lucru este făcut posibil de o formulare generală și relativizată, care să ne permită să afirmăm nu doar ceea ce alții au motive să facă, dar și ceea ce am fi întemeiați să facem noi dacă dorințele noastre ar fi diferite. Acest punct de vedere poate fi aplicat și după ce ne întoarcem înapoi pentru reflecție. Nu este de-ajuns ca acțiunile noastre să poată fi explicate motivațional de alții și că noi putem, în egală măsură, să explicăm acțiunile acestora. Presupunem că justificările sunt la rândul lor obiectiv corecte, ceea ce înseamnă că ele trebuie să se bazeze pe niște principii acceptabile la modul impersonal, care permit o mai mare variație personală a dorințelor.

În cazul în care acest lucru este corect, atunci până și aparent subiectiva Teorie instrumentală nu reprezintă decât începutul unei involuții obiective. Chiar dacă rațiunile astfel identificate sunt bazate pe dorințe, totuși

aceste dorințe nu vor fi necesarmente recunoscute ca atare, de vreme ce subiectul lor nu va acționa în consecință. Rațiunile sunt reale, ele nu sunt doar niște simple aparențe. Cu siguranță, acestea vor fi atribuite doar ființelor care au, dincolo de dorințe, și o capacitate generală de a structura o perspectivă obiectivă asupra a ceea ce trebuie să facă. Astfel, dacă un gândac nu este capabil să gândească ce ar trebui să facă, nu există nimic ce ar trebuie el să facă. Numai că această capacitate admite o infinitate de răspunsuri. Nu putem înlocui rațiunea practică prin psihologia capacității noastre de a raționa practic mai mult decât putem înlocui gândirea matematică prin psihologia capacității noastre de a gândi matematic. Căutarea principiilor practice obiective nu trebuie concepută ca o explorare psihologică a moralității noastre, ci ca un mod de întrebuințare a acesteia. Trebuie să ne angrenăm în acțiunea cognitivă a rațiunii pentru a descoperi care ne sunt motivele, chiar dacă exercitarea acestei capacități nu ne va oferi întotdeauna răspunsul potrivit.

Căutarea obiectivității constituie genul de cercetare care scoate la iveală chiar și acea formă limitată de generalizare prezentă în Teoria instrumentală. Numai că odată ce acest principiu este privit ca fiind soluția unei probleme, iar problema respectivă ajunge să fie descrisă, din acel moment se pot considera și alte soluții alternative — unele dintre acestea putându-se dovedi superioare. Se poate ca nu toate rațiunile să se bazeze pe dorințe, după cum este posibil ca nu toate dorințele să genereze motive. Este posibil să existe mai multe ipoteze care să poată explica un spectru larg de cazuri individuale dintr-un punct de vedere obiectiv. Astfel, sarcina teoriei etice este aceea de a construi și de a compara concepții

de viață ce pot fi înțelese și considerate nu dintr-o perspectivă particulară — sau din mai multe perspective, atâta vreme cât le putem abstractiza particularitățile. Toate aceste concepții încearcă să reconcilieze acea cerință aparentă a generalității pe care o impune obiectivitatea cu bogăția, varietatea și realitatea rațiunilor care ni se prezintă în mod subiectiv.

Perspectiva instrumentală este o perspectivă conservatoare deoarece impune o generalizare minimă, care este compatibilă anumitor rațiuni subiective premorale, pe care indivizii ar părea să le aibă. Această perspectivă nu adaugă esențialmente nimic acestor motivații, ci doar le include într-o descriere suficient de generală cât să fie aplicabilă oricărei persoane A de către oricare altă persoană B care cunoaște preferințele, dorințele, convingerile și circumstanțele persoanei A. Acest lucru nu înseamnă că am fi forțați de condițiile formale ale generalității să mergem mai departe de acest punct al investigației. Dar acest lucru nici nu înseamnă cumva că această perspectivă ar fi necesarmente corectă. Nu ne forțează nimic să rămânem în orice loc din care nu putem fi forțați să plecăm. Există mult prea multe asemenea locuri.

Într-o discuție anterioară, atrăgeam atenția asupra faptului că motivația prin intermediul raționamentelor nu depinde întotdeauna de anumite dorințe antecedente (Nagel (1), cap. 5). Uneori, o dorință apare doar din cauza faptului că recunosc existența motivelor de a face sau de a vrea ceva. Acest lucru este corect din perspectiva motivației prevederii, care izvorăște din așteptările unor dorințe sau ale unor interese ulterioare și care nu solicită nimic în momentul de față. Corectitudinea acestei poziții devine chiar și mai evidentă în cazul motivației altruiste,

care izvorăște din recunoașterea dorințelor și a intereselor altor persoane și care nu necesită niciun fel de dorințe din partea agentului, cu excepția celor care sunt motivate de această recunoaștere.[8] Dar chiar și atunci când o dorință curentă a agentului se află printre motivele acțiunii raționale, o evaluare cauzală pur descriptivă întreprinsă cu privire la ceea ce se petrece va fi incompletă. Doresc să scap de această durere de cap — dar acest lucru nu mă va determina în mod direct să iau aspirină. Iau aspirină deoarece recunosc faptul că dorința mea de a mă vedea scăpat de această durere îmi oferă motivele să o iau, justificându-mi intenția de a o lua. Acesta este *motivul pentru care* o iau și, din interior, nu pot concepe că ar fi mai puțin rațional dacă în loc să fac acest lucru m-aș da mai degrabă cu capul de un hidrant.

Dacă presupunem că aș avea un motiv în acest caz particular, întrebarea devine atunci: ce fel de motiv este acesta, atunci când privim întreaga problemă în mod obiectiv? În ce fel se potrivește acesta unei concepții mai generale cu privire la genul de rațiuni care există — mai precis, unei concepții care poate fi aplicată și altora în afară de mine?

4. *Tipuri de generalizare*

Căutarea generalității constituie unul dintre principalele impulsuri care se manifestă atunci când este construită o perspectivă obiectivă — atât în cazul subiectelor normative, cât și în cel al subiectelor teoretice. Această întreprindere presupune luarea cazului particular drept exemplu, după care sunt formulate ipoteze cu privire la tipul de exemplu pe care îl constituie adevărul general.

Există mai multe tipuri de generalitate și nu există niciun motiv pentru care am presupune că o singură formă ar putea fi aplicată fiecărui gen de valoare. De vreme ce alegerea care este făcută între toate tipurile existente de generalitate definește unele dintre subiectele centrale ale teoriei morale, permiteți-mi să vă descriu opțiunile disponibile.

Unul dintre modurile în care pot varia rațiunile se referă la amploarea lor. Un principiu poate fi general, în sensul că se aplică oricui, dar poate fi totodată și relativ restrictiv, în ceea ce privește conținutul său; și rămâne o întrebare deschisă în ce măsură principiile mai înguste ale rațiunii practice (nu minți!; instruiește-ți talentele native!) pot fi subsumate unora mai largi (nu-i răni pe alții!; ia-ți în considerare interesele pe termen lung!) sau, în ultimă instanță, celui mai amplu principiu unic, din care derivă toate celelalte. Cu alte cuvinte, rațiunile pot fi universale, fără ca ele să formeze un sistem unitar care oferă întotdeauna o metodă pentru a ajunge la concluzii definitive despre ce anume ar trebui făcut.

Un al doilea mod în care rațiunile variază este cel al gradului lor de *relativitate față de agent*, persoana față de care ele se constituie ca rațiuni. Distincția dintre rațiunile care sunt și cele care nu sunt relative față de agent este una extrem de importantă.[9] Dacă o rațiune poate lua o formă generală, care nu include în ea o referire esențială la persoana care o deține, ei bine, în acest caz, ea va fi considerată drept o rațiune cu agent neutru. Un exemplu de rațiune cu agent neutru îl constituie dorința de a întreprinde ceva în sensul reducerii suferinței în lume — o dorință care ar constitui o motivație universală. Pe de altă parte, atunci când forma generală a unei rațiuni include o referință esențială la persoana care o deține,

rațiunea respectivă este *relativă la agent*. Un exemplu de rațiune cu agent relativ îl constituie dorința de a face ceva care servește interesul *propriu*. Într-un asemenea caz, dacă ceva ar fi în interesul lui Jones, dar contrar intereselor lui Smith, atunci Jones ar avea motive să vrea ca lucrul respectiv să se petreacă, iar Smith ar avea exact aceleași motive cu cele ale lui Jones ca lucrul respectiv să nu se petreacă. (Atât cazul rațiunilor cu agent relativ, cât și cel al rațiunilor cu agent neutru sunt obiective atunci când ambele pot fi înțelese și afirmate din afara punctului de vedere deținut de individul care le-a formulat.)

Un al treilea mod în care rațiunile pot varia este cel al gradului lor de externalizare sau al independenței de preocupările ființelor conștiente. Majoritatea motivelor aparente cu care ne confruntăm într-o primă instanță sunt intim legate de interese, dorințe — fie ale noastre, fie ale altora — și, adeseori, de satisfacții empirice. Dar s-ar părea că unele dintre aceste interese susțin faptul că obiectele lor au o valoare intrinsecă, ce nu constituie doar o simplă funcție a satisfacției pe care oamenii o capătă din ele sau a faptului că toată lumea le vrea — o valoare care nu este reductibilă valorii care o au *pentru* acești oameni. Nu știu cum poate fi dovedită existența unor asemenea valori, însă tendința de obiectivizare produce un impuls puternic de a crede în existența lor — în special în domeniul esteticii, acolo unde obiectul acestui interes este extern, iar interesul propriu-zis pare să fie perpetuu capabil de critică în lumina unei atenții suplimentare oferite obiectului. Problema o constituie însă tocmai descrierea valorilor externe într-un mod care să evite consecințele neplauzibile de genul celor care afirmă că ele și-ar păstra importanța practică deși nimeni nu va fi *vreodată* capabil să reacționeze la ele. (Astfel încât, chiar

dacă tot ceea ce înseamnă viață conștientă ar dispărea, tot ar fi un lucru bun dacă renumita colecție Frick supraviețuiește.)

Ar mai putea exista și alte dimensiuni semnificative de variație. Doresc să mă concentrez asupra lor deoarece acestea stabilesc poziția principalelor controverse iscate cu privire la ce anume reprezintă etica. Rațiunile și valorile care pot fi descrise în acești termeni oferă materia primă pentru judecățile obiective. Dacă sunt examinate din exterior acțiunea umană și condițiile sale pentru a determina plauzibilitatea anumitor principii normative, se va putea observa că acestea sunt formele pe care le vor lua ele.

Acceptarea efectivă a unei judecăți normative generale va avea implicații motivaționale, deoarece vei fi obligat în anumite circumstanțe să accepți motivația de a vrea și de a face tu însuți lucrurile respective.

Acest lucru devine limpede atunci când judecata obiectivă înseamnă că ceva are o valoare impersonală sau neutră din punctul de vedere al agentului. Acest lucru înseamnă că oricine are motive să își dorească să se petreacă acest lucru — „oricine" incluzând aici pe cineva care consideră lumea detașat de perspectiva oricărei persoane particulare aflată în ea. O astfel de judecată are un conținut motivațional care precedă aducerea ei înapoi, în cadrul perspectivei particulare deținute de individul care a acceptat-o în mod obiectiv.

Rațiunile *relative* sunt diferite. O judecată obiectivă potrivit căreia un anumit gen de lucru deține o valoare relativă la agent ne obligă să credem că cineva are motive să vrea să urmărească acel lucru dacă există o conexiune adecvată între el și lucrul respectiv (dacă lucrul pe care îl urmărește este în interesul său, de

exemplu). Acceptarea acestei judecăţi nu te obligă nici măcar să îţi doreşti ca oamenii să fie influenţaţi în general de asemenea raţiuni. Judecata te obligă să îţi doreşti ceva doar atunci când implicaţiile sunt evidenţiate pentru persoana care se întâmplă să fii. În privinţa altora, conţinutul judecăţii obiective priveşte doar ceea ce aceştia ar trebui să facă sau să îşi dorească.

Judecăţile ambelor genuri, precum şi ale altora asemănătoare lor sunt evocate de noi în momentul în care adoptăm un punct de vedere obiectiv, iar presiunea de a combina inteligibilitatea ambelor genuri în scopul întreprinderii unei acţiuni poate duce la sublimarea şi extinderea lor.

Alegerea care poate fi făcută între ipotezele normative este una dificilă şi nu există nicio metodă generală prin care aceasta să poată fi făcută, după cum nu există nici vreo metodă generală de selectare a celei mai plauzibile descrieri obiective a faptelor, care să fie bazată pe aparenţe. Singura „metodă" — aici sau oriunde altundeva — o constituie încercarea de a genera anumite ipoteze, urmând apoi să instituie un proces deliberativ pentru stabilirea acelor ipoteze care par a fi cele mai rezonabile dintre toate celelalte, în lumina lucrurilor în care cineva are suficientă încredere. Nefiind deloc hazardat să considerăm că universul alternativelor posibile nu a fost epuizat încă, cel mai bun lucru la care putem spera îl constituie compararea alternativelor disponibile, mai degrabă decât descoperirea vreunei soluţii ferme.

Această afirmaţie nu suferă în mod absolut de vacuitate, deoarece are măcar semnificaţia faptului că logica nu poate stabili nimic de una singură. Nu trebuie să ni se demonstreze faptul că negarea unui anumit fel de valoare obiectivă se contrazice pe sine ca să-i acceptăm

existenţa într-o manieră rezonabilă. Nu există nicio constrângere care să ne oblige în vreun fel să alegem cel mai slab sau mai limitat sau poate cel mai economic principiu care să fie compatibil cu informaţiile iniţiale care decurg din perspectivele individuale pe care le deţinem. Faptul că admitem anumite motivaţii care depăşesc acest cadru este determinat nu de deducţia logică, ci de plauzibilitatea relativă a acestor ipoteze normative — incluzând aici şi cazul ipotezei nule[11] — care sunt compatibile cu dovezile existente.

În acest sens, etica nu se deosebeşte cu nimic de orice altceva: nici cunoaşterea teoretică nu se naşte din raţionamente deductive pornind de la aparenţe. Principala diferenţă o constituie faptul că gândirea noastră obiectivă cu privire la motivaţia practică este una extrem de primitivă şi întâmpină dificultăţi în a face chiar şi primul pas. Atât scepticismul filosofic, cât şi idealismul privitor la valori sunt cu mult mai populare decât corespondentele lor metafizice. Şi totuşi, nu cred că acest lucru semnifică faptul că ar fi mai corecte. Deşi niciun principiu obiectiv al raţiunii practice, aşa cum este cazul egoismului sau al utilitarismului, nu poate cuprinde singur totul, acceptarea unor valori obiective este inevitabilă — nu doar pentru că alternativa ar fi incoerentă, ci pentru că aceasta nu este *credibilă*. Precum în exemplul oferit de Hume (*Treatise*, cartea a 2-a), este posibil ca o persoană care preferă distrugerea întregii lumi, decât să-şi vadă vreun deget zgâriat, să nu fie implicată într-o contradicţie sau să fie victima unor aşteptări false, chiar dacă ceva nu pare să fie în regulă în ceea ce o priveşte, iar oricine altcineva care nu se află prins într-o concepţie extrem de limitată despre ceea ce înseamnă raţiunea ar considera în mod obiectiv că o astfel de preferinţă este o greşeală.

Dar chiar și în cazul în care negarea posibilității că cineva ar putea avea vreodată un motiv obiectiv pentru a face un anumit lucru nu ar fi considerată rezonabilă, tot nu va fi ușoară găsirea unor principii obiective pozitive care *să fie* rezonabile. În particular, nu este un lucru ușor să-ți urmezi impulsul obiectivării fără să-ți denaturezi viața și relațiile personale în decursul acestei acțiuni. Dorim să fim capabili să înțelegem și să acceptăm din afară felul în care ne trăim viața, dar s-ar putea ca asta să nu implice în mod necesar că noi trebuie să ne controlăm viața din interior, în termenii acestei înțelegeri exterioare. Adeseori, punctul obiectiv de vedere nu va constitui un înlocuitor potrivit pentru cel subiectiv, dar va coexista cu acesta, stabilind un standard cu care cel subiectiv este forțat să nu intre în conflict. Atunci când decidem ce trebuie făcut, de exemplu, nu ar trebui să ajungem la un rezultat diferit de ceea ce am putea hotărî în mod obiectiv că ar trebui să facă *persoana* respectivă — însă nu ar trebui să ajungem la același rezultat din ambele puncte de vedere.

În anumite situații, punctul obiectiv de vedere ne va permite să judecăm și felul în care oamenii ar trebui să fie sau să-și trăiască viețile, fără ca acest lucru să ne permită însă traducerea acestei judecăți într-una despre acțiunile pe care acești oameni ar avea motive să le întreprindă — asta deoarece, câteodată, este mai bine să trăiești și să acționezi călăuzit nu de rațiune, ci pentru că nu ni s-a năzărit să facem altceva în momentul respectiv. Acest lucru este cu precădere adevărat atunci când vorbim despre relații personale apropiate. În această situație, punctul obiectiv de vedere nu poate fi adus în perspectiva acțiunii fără a diminua exact ceea ce afirmă valoarea acestuia. Cu toate acestea, posibilitatea afirmării

obiective rămâne un lucru important. Ar trebui să putem fi *capabili* să ne privim viețile din afara lor, fără ca acest lucru să fie acompaniat de o disociere sau de un dezgust extrem, iar gradul în care ar trebui să ne trăim viețile fără să luăm în considerare punctul obiectiv de vedere sau chiar orice alt fel de posibilă motivație este, în mare parte, determinat de punctul respectiv de vedere.

Mai este totodată posibil ca anumite fundamente idiosincratice care stau la baza întreprinderii unei acțiuni sau valorile anumitor comunități ciudate să se dovedească, în mod obiectiv, inaccesibile. Să luăm un exemplu cotidian: nu putem considera că oamenii care-și doresc să alerge maratonul[12], fără să fie nevoiți să se oprească din alergare, și-ar dori un lucru irațional, dar motivația pentru care acești oameni își doresc acest lucru poate fi înțeleasă doar din perspectiva unui sistem de valori pe care unii oameni îl consideră atât de străin lor, încât frizează neinteligibilitatea.[13] O perspectivă obiectivă corectă va trebui să fie permisivă în raport cu asemenea insule de subiectivitate greu de asimilat, care nu trebuie neapărat să intre în contradicție cu principiile obiective, dar care nici nu vor fi afirmate de acestea. Multe aspecte ale gusturilor personale vor intra în această categorie în cazul în care — așa cum consider eu — nu pot fi subsumate unui principiu hedonistic general.

Dar cea mai interesantă și mai dificilă problemă de adaptare apare acolo unde obiectivitatea nu poate fi folosită drept standard, fiind așadar obligați să luăm o decizie în acest sens. Unele dintre problemele care apar în acest caz sunt următoarele: În ce măsură o perspectivă obiectivă ar trebui să accepte valorile externe? Sau: În ce măsură ar trebui ca motivațiile în virtutea cărora sunt respectate interesele altora să adopte o formă care să fie

relativă din punctul de vedere al agenților? În fine, în ce măsură este legitim ca fiecare persoană să-și considere propriile interese sau interesele celor apropiați lui ca fiind prioritare? Toate aceste întrebări vizează forma potrivită a generalității referitoare la diferitele forme de rațiune practică, precum și relația ideală care trebuie stabilită între principiile obiective și procesele deliberative care se petrec în cazul agenților individuali.

Vom reveni la unele dintre acestea ceva mai târziu, dar o bună parte dintre ele nu vor mai fi abordate. Mă voi concentra în schimb asupra acelor forme cuvenite valorilor și rațiunilor care depind de interese sau de dorințe. Acestea pot fi obiectivate în nenumărate feluri, drept pentru care consider că diferite forme de obiectivare sunt adecvate fiecărui caz în parte.

5. *Plăcere și durere*

Permiteți-mi să încep însă cu un caz a cărui soluție consider că este clară: plăcerea fizică și durerea, confortul și disconfortul — mai precis, plăcerile oferite de mâncare, băutură, somn, sex, căldură și tihnă și durerile cauzate de vătămare, boală, foame, sete, răceală și epuizare. Permiteți-mi să evit să consider aici plăcerilor și neplăcerilor moderate, pentru care nu ne batem prea tare capul, pentru a ne concentra în schimb asupra experiențelor senzoriale care ne cauzează un grad intens de plăcere sau de neplăcere. Nu sunt un hedonist etic, dar cred că plăcerea și durerea sunt extrem de importante, ele oferind un caz mai clar pentru evidențierea unui anumit gen de valori obiective decât o pot face preferințele sau dorințele, care vor fi abordate ulterior. Voi pleda în

favoarea pretenției puțin surprinzătoare care susține că plăcerea ar fi un lucru bun, în vreme ce durerea este un lucru rău, indiferent de cel căruia îi sunt provocate. Ceea ce doresc să evidențiez prin această încercare este felul în care acționează presiunile obiectivizării într-un caz fără echivoc.

Plăcerea fizică și durerea nu depind, de obicei, de activități sau dorințe care ridică prin natura lor chestiuni privitoare la justificare și la valoare. Ele nu sunt altceva decât niște simple experiențe senzoriale față de care suntem relativ pasivi, deși ne simțim în mod involuntar atrași sau respinși de ele. Aproape fiecare dintre noi consideră evitarea durerii sau promovarea propriilor sale plăceri ca fiind niște rațiuni subiective pentru întreprinderea anumitor acțiuni într-un mod destul de lipsit de complexitate; acestea nu sunt susținute de niciun alt fel de rațiuni suplimentare. De cealaltă parte însă, dacă cineva urmărește să obțină durerea sau să evite plăcerea, atunci fie acest lucru constituie o modalitate pentru a obține un anumit lucru, fie persoana respectivă acționează în acest fel ca urmare a unor motivații tenebroase de vinovăție sau de masochism sexual. Ce fel de valoare generală, în cazul în care poate exista vreuna, ar trebui să atribuim plăcerii și durerii, dacă ar fi să le judecăm dintr-un punct obiectiv de vedere? Ce fel de judecată rezonabilă mai putem emite despre aceste lucruri atunci când le privim făcând abstracție de cine suntem noi?

Putem iniția această investigație întrebând de ce posibilitatea nulă este lipsită de plauzibilitate, astfel încât plăcerea și durerea nu dețin nicio valoare recunoscută în mod obiectiv. Acest lucru ar însemna că nu am niciun motiv pentru care să iau aspirină atunci când mă doare

îngrozitor capul, indiferent de felul în care aş fi de fapt motivat să fac acest lucru. Mai mult, privit din exterior, nu poate fi spus nici măcar motivul pentru care cineva s-ar abţine să pună mâna pe o plită încinsă, doar din cauza durerii pe care i-ar pricinui-o acest lucru. Încearcă să priveşti acest lucru din exterior ca să verifici dacă te poţi abţine de la această judecată. Dacă ideea raţiunii practice obiective are vreun sens, într-un aşa fel încât să existe măcar o astfel de judecată de la care să te poţi abţine, atunci acest lucru nu pare posibil. Dacă argumentele generale care fac apologia imposibilităţii raţiunii obiective sunt false, atunci există măcar posibilitatea că aş avea un motiv întemeiat, şi nu doar o simplă înclinaţie, de a mă abţine să pun mâna pe o plită încinsă. Dată însă fiind posibilitatea acestui lucru, încercarea de a-l nega pare lipsită de sens.

Cu toate acestea, este surprinzătoare posibilitatea conceperii unei poveşti care să intre în rezonanţă cu o asemenea negare. S-ar putea sugera că aversiunea la durere reprezintă de fapt o fobie folositoare — ea neavând nimic în comun cu indezirabilitatea durerii în sine — care ne ajută să evităm sau să scăpăm de rănile pe care le anunţă durerea. (Acelaşi gen de valoare pur instrumentală ar putea fi atribuită plăcerilor senzoriale — aşa cum sunt mâncarea, băutura, sexul — care ar putea fi considerate ca fiind lipsite de valoare propriu-zisă, deşi atracţia naturală pe care o manifestăm faţă de acestea ajută la supravieţuirea şi la reproducerea speciei.) În acest caz, nu ar mai fi nimic rău în durerea propriu-zisă, iar cineva care nu a fost, în mod deliberat, motivat să facă ceva vreodată doar pentru că ştia că astfel şi-ar putea reduce sau chiar evita durerea nu ar mai întâmpina nicio problemă. O astfel de persoană ar continua să aibă

reacţii involuntare pentru evitarea durerii, deşi ar fi dificil de spus dacă simte totuşi durere. În plus, persoana respectivă ar fi motivată să reducă senzaţia de durere dintr-o serie de alte motive — precum este faptul că aceasta ar constitui o metodă efectivă de evitare a pericolului semnalat sau deoarece durerea cu pricina interferează cu o anumită activitate fizică sau mentală pe care el o consideră a fi importantă. El nu ar considera că durerea propriu-zisă ar constitui ceva ce ar avea motive să evite, chiar dacă ar urî senzaţia la fel de mult ca oricare dintre noi. (În plus, el nu ar fi capabil să îşi justifice dorinţa de a evita această durere în modul în care obişnuim să evităm ceea ce ne displace fără să avem vreun motiv anume — adică pe motiv că până şi o ură iraţională contribuie la transformarea lucrului respectiv într-un obiect extrem de neplăcut!)

Nu există nimic autocontradictoriu în această propunere, dar ea pare totuşi nebunească. Fără existenţa vreunei motivaţii pozitive care să ne oblige să considerăm că nu ar exista nimic care să poată fi, în sinea lui, bun sau rău atunci când trăim o experienţă care ne produce o senzaţie intensă de plăcere sau de neplăcere, nu vom putea considera cu seriozitate impresia contrară curentă ca pe o iluzie colectivă. Astfel de lucruri sunt măcar bune sau rele *în ceea ce ne priveşte*, dacă mai poate exista ceva care să deţină o astfel de calitate. Ceea ce pare să se petreacă aici, judecând dintr-un punct de vedere obiectiv, este că nu ne putem abţine de a susţine, într-un fel sau altul, cele mai directe şi mai imediate judecăţi de valoare subiective pe care le facem privitor la conţinutul propriei noastre conştiinţe. Considerăm că suntem mult prea apropiaţi de aceste lucruri ca să ne putem înşela în privinţa impresiilor evaluative imediate şi nonideologice

pe care le emitem. Nicio perspectivă obiectivă la care am putea ajunge vreodată nu ar infirma autoritatea subiectivă pe care o deținem în astfel de cazuri. Nu poate exista vreo rațiune care să ne facă să respingem aparențele în acest caz.

Este clar că, în aceste cazuri, rațiunile pe care suntem nevoiți să le recunoaștem sunt mai degrabă generale, decât specifice: astfel, dacă am un motiv pentru a lua aspirină atunci când mă doare capul sau pentru a evita plitele încinse, acesta nu se datorează unui lucru specific referitor la aceste dureri, ci faptului că ele constituie exemple de durere, suferință și disconfort. Atâta vreme cât ne rezumăm la plăceri și dureri fizice fundamentale, nu există niciun motiv pentru a considera că numai o parte dintre ele sunt bune sau rele — astfel încât orice principiu al rațiunii practice mai limitat decât generalul „caută plăcerea și evită durerea" ar fi arbitrar. Mai precis, principiul cel mai general cu putință este acela care afirmă că avem motive să căutăm/ să evităm senzațiile care ne produc instantaneu și cu o mare intensitate senzații de plăcere/ neplăcere. (Aici sunt incluse senzații cum ar fi greața, de exemplu, care nu constituie durere propriu-zisă, precum și experiențe la care nu toți oameni reacționează în același fel, așa cum se întâmplă, de pildă, cu scârțâitul cretei pe tablă.)

O ipoteză alternativă ar fi aceea potrivit căreia rațiunea practică este chiar și mai generală: „Caută ceea ce îți dorești și evită tot ceea ce nu îți dorești" (vezi Teoria instrumentală menționată anterior). Nu consider însă că ar fi justificat să ajungem chiar atât de departe, bazându-ne doar pe aceste exemple. De obicei, oamenii doresc să capete plăcerea și să evite durerea, cu toate că s-ar putea să nu fie la fel de dornici a recunoaște că ar avea

motive obiective să urmărească tot ceea ce își doresc; de exemplu, considerăm unele dintre dorințele noastre drept iraționale. Faptul că atât plăcerile, cât și durerile fizice constituie experiențe, precum și faptul că reacționăm într-un mod imediat și automat la ele dorindu-ni-le sau respingându-le, le pune într-o categorie specială. Voi spune la un moment dat mai multe lucruri despre relația care se stabilește între preferințe și motivații, pentru a aborda apoi motivul pentru care folosirea tot mai deasă a preferințelor în formularea teoriilor etice nu reprezintă un pas înainte. Teoria instrumentală nu reprezintă nici măcar o parte din adevăr.

Dacă ceea ce afirm este corect până în acest punct, atunci plăcerile și durerile primitive oferă măcar motivații relative la agent pentru a fi urmărite sau evitate, motivații care pot fi afirmate dintr-un punct de vedere obiectiv și care nu doar descriu motivația reală a agentului.

Mă interesează în mod deosebit întrebarea care urmează. Oare plăcerea și durerea au doar o valoare relativă la agenți sau pot oferi și motivații neutre? Dacă evitarea durerii are doar o valoare relativă, atunci oamenii au motive să evite să sufere de durere, dar nu să și ușureze durerea altora (atâta vreme cât nu intră în joc un alt gen de motivație). În cazul în care calmarea durerii ar avea și o valoare neutră, atunci oricine are motive să-și dorească încetarea oricărui fel de durere, indiferent dacă ea îi aparține sau nu. Judecând dintr-un punct de vedere obiectiv, care dintre aceste ipoteze este mai plauzibilă? Cine poate spune dacă valoarea plăcerilor senzoriale este relativă sau neutră? Relația care se stabilește între motivația relativă la agenți și cea neutră din acest punct de vedere constituie problematica centrală a teoriei eticii.

Mai de mult am susținut ideea că nu pot exista rațiuni care să fie *doar* relative la agenți — că ar trebui să existe o motivație neutră corespunzătoare fiecărei motivații relative, deoarece altfel recunoașterea motivației relative dintr-un punct de vedere obiectiv ar fi incompletă. Am sugerat chiar că toate motivațiile aparent relative ar putea fi subsumate celor neutre. În mare, raționamentul care susținea aceste afirmații era următorul: atâta vreme cât atribuirea motivației pentru întreprinderea unei acțiuni altcuiva nu are un conținut motivațional pentru mine, atunci când consideram persoana respectivă într-un mod obiectiv, ea devenea incompatibilă cu recunoașterea deplină a persoanei în cauză drept cineva asemănător mie. Un asemenea lucru ar implica totodată o disociere radicală față de persoana mea, deoarece nu aș mai fi în stare să-mi identific corespunzător, din punctul obiectiv de vedere, nici măcar propria-mi realitate. Rațiuni neutre erau necesare evitării unui analog practic al solipsismului (Nagel (1), cap. 11 și 12).

Deși am încetat să mai cred că acest raționament ar putea funcționa,[14] continui totuși să cred că el nu a fost total lipsit de conținut. Integrarea celor două puncte de vedere, dar și deplina recunoaștere a faptului că cineva este doar o persoană printre multe altele, constituie forțele esențiale de care depinde dezvoltarea unei poziții morale. Dar acestea nu necesită în fiecare dintre aceste cazuri să fie acceptate rațiunile neutre: unele valori sunt relative la agenți, iar deplina recunoaștere a realității altor persoane nu solicită să se acorde acestor valori o gamă mai largă de obiectivitate decât atât. Voi analiza ulterior anumite cazuri. Ceea ce doresc să subliniez aici este că niciun raționament complet general despre

motivații nu poate demonstra nevoia de a depăși recunoașterea faptului că plăcerea și durerea au valori relative către concluzia că ele dețin în același timp și o valoare neutră.

Cu toate acestea, din motive referitoare la încercarea de a schița un raționament general, consider că, în acest caz, concluzia este adevărată: astfel, poate fi conceput, chiar dacă un asemenea lucru este fals, faptul că plăcerea și durerea oferă doar motivații relative pentru a acționa. Cu alte cuvinte, plăcerea reprezintă un lucru bun, în vreme ce durerea este un lucru rău, iar cel mai rezonabil principiu obiectiv care admite că fiecare dintre noi are un motiv pentru a-și urmări satisfacerea propriei plăceri și pentru a evita să simtă durere va admite faptul că acestea nu reprezintă singurele motivații existente. Ele reprezintă o revendicare normativă. Așa cum am mai afirmat-o anterior, iraționalul nu înseamnă contradictoriu.

În pledarea acestei cauze, mă simt într-o oarecare măsură handicapat de faptul că o consider axiomatică. De vreme ce nu pot însă găsi ceva chiar și mai indubitabil cu care să o susțin, sunt în pericol de a mă vedea nevoit să explic un lucru evident în termeni obscuri. Am argumentat deja necesitatea admiterii *posibilității* atribuirii unei valori neutre plăcerii și durerii. Ceea ce mai rămâne atunci de stabilit este care dintre cele două ipoteze este mai credibilă — aceasta sau ipoteza valorii pur relative?

Care sistem general de judecată practică este cel mai plauzibil atunci când este considerat dintr-un punct de vedere obiectiv? Dacă admitem principiul general potrivit căruia fiecare individ este îndreptățit să se îngrijească de propriile plăceri și dureri, cum mai poate conviețui acesta cu judecățile obiective alternative despre

importanța rațională pe care o au plăcerile și durerile unui individ pentru acțiunile altuia? Trebuie să decidem dacă genul de motivație pe care-l au oamenii pentru a evita durerea poate fi combinat într-un mod plauzibil cu indiferența impersonală față de aceasta. Judecata care derivă din disociere mi se pare convingătoare în acest caz. Dacă atribuim o valoare impersonală plăcerii și durerii, fiecare individ poate considera nu doar că el are motive să scape de propria lui suferință, ci că ea constituie ceva rău de care trebuie scăpat. Dacă din celălalt punct de vedere ne limităm la rațiuni relative, individul respectiv va fi nevoit să recunoască faptul că, deși el are un motiv pentru care dorește să ia un analgezic, nu există niciun motiv ca el să facă acest lucru, după cum nu există niciun motiv pentru care cei aflați în jurul său să i-l ofere.

Deși acest lucru poate să fie în regulă pentru o serie de proiecte individuale, care exprimă valori personale pe care alții nu trebuie să le împărtășească, el reprezintă totuși o atitudine deosebit de ciudată față de cele mai rudimentare plăceri și neplăceri ale vieții. Să presupunem că am fost salvat dintr-un incendiu și că mă aflu într-un salon în care sunt tratați și alți pacienți care suferă de pe urma unor astfel de arsuri. Doresc să iau ceva care să-mi calmeze durerile, la fel cum își dorește și vecinul meu de pat. El susține că speră că amândurora ni se va administra morfină, dar eu sunt incapabil să înțeleg acest lucru. Înțeleg foarte bine motivele pentru care el își dorește să-i fie administrată morfină, însă ce motiv ar putea avea să își dorească el ca și *mie* să îmi fie administrată morfină? Să fie deranjat oare de gemetele mele?

În acest caz, disocierea reprezintă o atitudine ambiguă față de propria mea suferință. Privind această situație ca

un simplu spectator obiectiv, recunosc faptul că Thomas Nagel are un motiv să își dorească încetarea durerii, dar nu văd niciun motiv pentru care ar trebui să se întâmple așa. Evaluarea pe care o fac acestui lucru se rezumă în totalitate la cadrul unei judecăți făcute cu privire la ceea ce este rațional ca *această persoană* să își dorească.

Numai că durerea, deși se leagă de o persoană și de perspectiva ei individuală, rămâne la fel de nesuferită sinelui obiectiv, pe cât îi este și individului subiectiv care suferă de ea. Știu ce înseamnă acest lucru chiar și atunci când mă contemplu din afară, ca pe o persoană între nenumărate altele. Același lucru este valabil atunci când mă gândesc la oricine altcineva în acest fel. Durerea poate fi detașată cognitiv de faptul că îmi aparține fără să se piardă nimic din grozăvia ei. Are, ca să mă exprim așa, o viață proprie. Acesta constituie motivul pentru care este un lucru firesc să-i fie atribuită o valoare propriu-zisă.

Pretenția conferirii unei realități obiective cel puțin motivațiilor relative la a dori evitarea durerii era bazată pe autoritatea evaluativă a celui care suferea din pricina ei. La urma urmelor, el este cel mai apropiat de această senzație neplăcută. Întrebarea care apare acum se referă la posibilitatea ca aceeași autoritate să fie extinsă asupra concluziei că suferința reprezintă un lucru rău, punct — nu doar în ceea ce-l privește pe cel care suferă. Dintr-un punct obiectiv de vedere, sunt oare în măsură să mă rezum la susținerea eforturilor persoanei suferinde de a o evita sau micșora, fără să ajung să recunosc o motivație impersonală pentru care dispariția acestei dureri ar fi de dorit? Mi se pare că pentru a face acest lucru — adică, pentru a putea spune că nu există nicio obiecție neutră față de agent care să poată fi adusă suferinței — ar trebui să respingem din nou cea mai clară autoritate prezentă

în această situație. Ne gândim, din niciun punct de vedere particular, la modul în care trebuie considerată lumea care conține puncte de vedere. Ceea ce există în interiorul acestor puncte de vedere poate fi considerat din exterior că ar deține un anumit gen de valoare pur și simplu ca parte a ceea ce se petrece în lume, iar valoare atribuită acestora ar trebui să corespundă celei pe care din interior pare să o aibă cu prisosință.

Contemplarea durerii de către sinele obiectiv trebuie făcută din perspectiva celui care suferă, iar reacția persoanei suferinde este foarte limpede. Desigur, el dorește să se vadă scăpat de *această durere* într-un mod nonreflexiv — și nu pentru că ar considera în mod abstract că reducerea suferinței din lume ar constitui un lucru de dorit. În același timp, realizarea grozăviei situației nu implică însă conceptualizarea faptului că durerea respectivă îi aparține. Dorința de a se vedea scăpat de durere nu are ca obiect altceva decât durerea propriu-zisă. Acest lucru este demonstrat de faptul că nici nu are nevoie de conceptul *sinelui* pentru a putea fi înțeles: dacă mi-ar fi lipsit sau dacă aș fi pierdut posibilitatea de a-mi concepe propria persoană ca pe ceva distinct de alte persoane posibile sau care există cu adevărat, acest lucru nu m-ar împiedica să percep instantaneu grozăvia durerii. Astfel, atunci când reflectez la ea dintr-un punct obiectiv de vedere, ego-ul meu nu intervine între sinele obiectiv și durere. Atitudinea obiectivă pe care o adopt față de durere este pe bună dreptate preluată de la atitudinea imediată a subiectului și adoptă în mod firesc forma evaluării durerii propriu-zise, mai degrabă decât a unei simple judecăți despre ceea ce ar fi rezonabil să își dorească cel care suferă din cauza ei: „*Această experiență* nu ar trebui să continue,

indiferent de cine este persoana care suferă de ea." Depersonalizarea durerii atunci când este privită, dintr-un punct de vedere obiectiv, drept un lucru rău nu implică suprimarea ilegitimă a unei referiri esențiale la identitatea victimei. În forma sa cea mai rudimentară, faptul că îmi aparține — conceptul de sine — nu intervine în percepția pe care o am despre gravitatea durerii.

Desigur, mi-ar fi ușor să dau naștere unei dorințe egocentrice de a mă vedea scăpat de durere — de exemplu, în cazul în care ar exista doar o singură fiolă de morfină, iar eu aș spera ca doctorul să mi-o administreze mie, și nu pacientului care suferă în patul de vizavi. Numai că acesta nu reprezintă un răspuns pur la gravitatea durerii mele și transformarea lui dintr-un punct obiectiv de vedere într-o judecată conform căreia doctorul are vreun motiv să mă prefere pe mine, și nu pe vecinul meu de pat ar constitui un exemplu flagrant de obiectivare eronată. Dorința este un lucru esențialmente egocentric și, în cazul în care susține în general vreo judecată de valoare, aceasta va fi una relativă la agent — poate aceea că am un motiv să-l mituiesc sau să-l conving pe doctor să mă prefere pe mine (dar vecinul meu are exact același gen de motiv relativ la agent ca să-l facă pe doctor să-l prefere pe el).

Dacă există astfel de motivații exclusiv relative care urmăresc plăcerea și evită durerea pentru sine, atunci ele trebuie să intre în competiție cu rațiunile neutre, care devin imediat aparente în momentul în care sunt considerate dintr-o perspectivă obiectivă. Trebuie să existe o motivație în virtutea căreia vreau să-mi fie administrată morfina, care să fie independentă de faptul că durerea îmi aparține — și anume, aceea că este îngrozitoare. Prima și cea mai firească generalizare a valorii perceptibile a suferinței sau a plăcerii oricărui in-

divid este neutră — indiferent de orice altceva i-ar putea fi adăugat ulterior.

Aşa cum am spus, este posibil ca această concluzie, care continuă să mi se pară evidentă, să nu fi reuşit să avanseze poziţia iniţială din care am încercat să explic motivul pentru care ea este adevărată, în vreme ce alternativele sale sunt mai puţin plauzibile. Faptul că plăcerea constituie în mod impersonal un lucru bun, în vreme ce durerea constituie în mod impersonal un lucru rău, necesită motive serioase pentru a fi pusă la îndoială în loc să fie crezută, dar facilitează înţelegerii relaţionarea lor cu integrarea punctelor de vedere obiective şi subiective în motivaţia personală a individului.

6. *Supraobiectivarea*

Va fi evident din modul în care a evoluat argumentaţia până în acest punct faptul că nu pot crede că toate motivaţiile obiective ar putea avea aceeaşi formă. Interacţiunea dintre obiectivitate şi voinţă produce rezultate complexe ce nu pot fi integrate neapărat într-un sistem unificat. Acest lucru înseamnă că ambiţia firească de a crea un sistem cuprinzător al eticii ar fi irealizabilă.

Am pledat împotriva scepticismului, dar şi în favoarea realismului şi a urmăririi obiectivităţii în domeniul raţiunii practice. Dar dacă realismul este admis ca posibilitate, atunci ne vom vedea imediat confruntaţi cu antonimul problematicii scepticismului — şi anume, cu problematica supraobiectivării, adică tentaţia de a interpreta obiectivitatea raţiunilor într-un mod mult prea ferm.

În cazul eticii, la fel precum în cel al metafizicii, alura *obiectivităţii are o pregnanţă deosebită: în ambele*

domenii există o tendință persistentă de a căuta o unică descriere obiectivă completă a realității. În domeniul valorii, acest lucru înseamnă căutarea descrierii celei mai obiective cu putință a tuturor motivațiilor care stau la baza acțiunii: acea descriere care ne angajează dintr-un punct de vedere detașat la maximum.

Această idee evidențiază ipoteza morală destul de comună, potrivit căreia singurele valori reale sunt cele impersonale, iar cineva poate avea cu adevărat o motivație de a întreprinde un anumit lucru doar în cazul în care există o motivație neutră ca lucrul respectiv să se petreacă. Aceasta constituie esența formelor tradiționale de *consecvențialism*[15]: singurul motiv pentru ca cineva să facă un anumit lucru este că, atunci când lumea este considerată ca un tot unitar, lucrul respectiv constituie ceva bun în sinea lui. Această idee este totodată reflectată în perspectiva lui Hare cu privire la singurul mod de judecată pe care limbajul moral îl poate exprima, deoarece afirmația lui că judecățile morale sunt în mod universal normative înseamnă că ele depind de ceea ce și-ar *dori* cineva *să se întâmple*, luând în considerare toate variantele posibile — mai degrabă decât de ceea ce cineva crede că oamenii ar avea *motivații să le întreprindă* atunci când consideră problematica din această perspectivă. De fapt, el nu admite posibilitatea unor norme care spun ce anume ar trebui altcineva să facă, fără să-l oblige pe cel care dă instrucțiunile să își dorească ceva din ceea ce este prescris să se petreacă. În consecință, orice principiu considerat în sensul oferit de el ca fiind moral va fi în mod necesar neutru.

În capitolul următor voi încerca să explic motivele pentru care etica nu se bazează exclusiv pe valori impersonale, așa cum sunt cele legate de plăcere și durere.

Nu mai putem considera că toate valorile sunt impersonale mai mult decât putem considera că toată realitatea este fizică. Am pledat anterior că nu tot ceea ce există poate fi adunat într-o concepţie uniformă a Universului, care să se situeze în vreo parte aflată în interiorul său. Dacă anumite perspective pot exista dincolo de orice îndoială, dar nu pot fi totodată analizate în termeni fizici, vom fi nevoiţi să modificăm ideea pe care o avem despre realitatea obiectivă pentru a permite includerea lor aici. Dacă acest lucru nu este suficient, va trebui atunci să admitem în domeniul realităţii anumite lucruri care nu pot fi înţelese într-un mod obiectiv. În mod similar, dacă anumite raţiuni care ne îndeamnă să acţionăm şi care par să existe cu adevărat nu pot fi încadrate într-un sistem pur neutru — sau poate nici măcar într-un sistem general, dar relativ — atunci s-ar putea să fim nevoiţi să ne modificăm ideile realiste pe care le avem despre valoare şi despre raţiunea practică. Nu doresc să sugerez că nu ar exista niciun conflict aici. Contradicţia dintre raţiunile obiective şi înclinaţiile subiective ar putea fi severă şi ne-ar putea cere să ne schimbăm modul de viaţă. Vreau să spun doar că adevărul, dacă există aşa ceva, va fi descoperit mai degrabă prin explorarea acestui conflict, decât prin adjudecarea victoriei automate a celui mai transcendent punct de vedere. Mai ales în felul în care ne trăim vieţile, rivalitatea dintre perspectiva din interior şi cea exterioară trebuie tratată cu cea mai mare seriozitate.

NOTE

[1] Adică *lipsită de centru* (*n. t.*)

[2] Cf. Anscombe (1), p. 137: „Acest lucru se întâmplă adeseori în filosofie; se susţine că *tot ceea ce găsim* ar fi aşa şi pe dincolo, pentru

ca apoi să iasă la iveală că susținătorul ideii respective a exclus din accepțiunea pe care o dă termenului de *găsire* exact genul de lucru pe care tot el spune că nu-l *găsim*".

[3] În orig. *burden of proof.* (*n. t.*)

[4] G. Harman, p. 6; aceasta este formularea problemei și nu soluția propusă de el.

[5] În orig. *cloud chamber track* este un instrument folosit pentru detectarea particulelor de radiație ionizatoare. (*n. t.*)

[6] Evident, în accepțiunea filosofică a termenului. (*n. t.*)

[7] Alger Hiss (1904–1996) a fost un oficial din Departamentul de Stat al SUA care a participat la înființarea ONU și care a fost acuzat în 1948, în perioada McCarthyistă, de a fi fost spion sovietic — o acuzație controversată în baza căreia avea să fie condamnat, în 1950, pentru sperjur. (*n. t.*)

[8] Distincția pe care o fac aici între dorințele nemotivate care stau la originea motivației și dorințele care sunt propriu-zis motivate rațional are multe lucruri în comun cu distincția pe care o face Kant între înclinație (*Neigung*) și interese (*Interesse*) (Kant (2), p. 413n.) — deși Kant este de părere că interesul pur rațional nu apare decât în moralitate.

[9] În Nagel (1), am subliniat acest lucru vorbind de rațiuni *subiective* și *obiective*, dar, de vreme ce acelor termeni li s-a găsit o întrebuințare mai adecvată în acest context, voi împrumuta în acest scop terminologia folosită de Parfit, și anume cea a *relativității* și a *neutralității agenților* (Parfit (2), p. 143). Adesea, voi folosi forma lor prescurtată în *relativ* și *neutru*; iar alteori mă voi referi la valorile corespondente sub titulatura de *personal*(*ă*) și *impersonal*(*ă*).

[10] Așa-numita *Frick Collection* este un muzeu american de artă din Manhattan, New York.

[11] O ipoteză în baza căreia se poate face un test statistic pentru stabilirea semnificației; această ipoteză stipulează inexistența oricărei relații între două variabile dintr-o populație din care a fost extras un eșantion aleatoriu. Astfel, ipoteza nulă va fi acceptată sau respinsă în funcție de nivelul de semnificație al rezultatului testului întreprins; vezi srmdc.net/glossary.htm. (*n. t.*)

[12] În orig. 26 de mile. (*n. t.*)

[13] Chiar dacă nu putem ști care va fi următoarea victimă: este ca în filmul *Invasion of the Body-Snatchers*. („Invazia hoților de cadavre" este o alegorie științifico-fantastică în care este vizată paranoia pe care

o provoacă pierderea autonomiei personale, în Uniunea Sovietică; în acest film realizat în 1956, la apogeul perioadei stalinismului McCarthy-ist în America, extratereştrii — aşa-numiţii oameni-pod — ucid californieni pentru a le fura cadavrele. Singurul lucru care-i deosebeşte pe aceşti extratereştri de restul oamenilor este faptul că sunt lipsiţi de orice fel de emoţii şi, cu deontologia unor adevăraţi profesionişti ai zilelor noastre, scopul lor este acela de a înlocui eventual întreaga specie umană. (*n. t.*)).

[14] El a fost criticat nu doar de către Sturgeon, dar şi de alţii.

[15] În orig. *consenquentialism*. *Consecvenţialismul* reprezintă un termen introdus în 1958 de către G. E. M. Anscombe în eseul ei „Filosofie morală modernă", în care se face referire la teoriile morale utilitariste de genul celor emise de către filosoful John Stuart Mill. Potrivit consecvenţialismului, consecinţele unei acţiuni particulare constituie bazele judecăţilor morale valide făcute cu privire la acţiunea respectivă. Cu alte cuvinte, *scopul scuză mijloacele.* Conform acestuia, o acţiune îndreptăţită din punct de vedere moral este o acţiune care produce nişte consecinţe bune. Pentru diferenţierea consecvenţialismului de etica virtuţii a deontologiei sau a utilitarismului — care constituie o specie aparte de consecvenţialism — vezi http://en.wikipedia.org/wiki/Consequentialism. (*n. t.*)

IX. Etică

1. Trei tipuri de particularități ale relativității la agent[1]

În acest capitol intenționez să abordez o parte dintre problemele cu care se confruntă orice susținător al obiectivității eticii care dorește să înțeleagă complexitatea reală a subiectului. Tratamentul acestor probleme va fi general și departe de a fi complet. Esențialmente, voi supune dezbaterii o serie de exemple pentru a sugera că această întreprindere nu este lipsită de siguranță.

Dezbaterea se va desfășura în jurul distincției care poate fi făcută între valorile relative și cele neutre. Nu voi încerca să propun o întreagă teorie etică, nici măcar să-i trasez contururile, dar voi încerca în schimb — atât în acest capitol, cât și în cel care urmează — să aduc în discuție problema centrală a eticii, și anume cum pot viețile, interesele și bunăstarea altora să ridice pretenții asupra noastră și, de asemenea, cum pot aceste pretenții — care pot lua diverse forme — să fie reconciliate cu scopul de a ne trăi propriile noastre vieți. Ipoteza mea este că forma pe care o poate lua o teorie morală depinde de interacțiunea forțelor din economia psihică[2] a tuturor ființelor raționale complexe. (Nu voi spune nimic despre valorile estetice, a căror relație cu interesele umane rămâne obscură, deși acestea ne sunt revelate prin

capacitatea anumitor lucruri, aflate în exterior, de a ne trezi interesul și respectul.)

O componentă importantă a eticii este *consecvenţialistă*[3] și impersonală. Dacă ceea ce am afirmat în capitolul anterior este corect, atunci un anumit fel de consecvenţialism hedonist neutru din punctul de vedere al agentului va descrie o formă semnificativă de grijă pe care le-o datorăm altora. Viaţa este plină de plăceri și de dureri mărunte care contează. Poate că alte lucruri omenești, precum sănătatea și supravieţuirea, au un statut identic, dar permiteţi-mi, deocamdată, să le las deoparte. În schimb, aș dori să examinez mai întâi alte genuri de raţiuni obiective care complică imaginea generală. Etica este interesată nu doar de ceea ce ar trebui să se producă, ci, de asemenea, se implică, în mod independent, în ceea ce oamenii ar putea sau ar trebui să *facă*. Motivaţiile neutre stau la baza celor dintâi, iar cele relative le-ar putea afecta pe cele din urmă. În discuţiile filosofice, hegemonia raţiunilor neutre și a valorilor impersonale este în mod tipic provocată de trei motive generale a căror formă este relativă și a căror existenţă pare a fi independentă de valorile impersonale.

Primul tip de motivaţie izvorăște din dorinţele, proiectele, angajamentele și legăturile personale ale agentului individual — toate acestea oferindu-i motive să acţioneze în urmărirea scopurilor care-i aparţin. Le voi reuni pe toate acestea sub titulatura generală de raţiuni ale autonomiei (a nu se confunda cu autonomia liberului arbitru).

Cel de-al doilea tip de motivaţie izvorăște din pretenţiile altor persoane de a nu se abuza de ele în anumite feluri. Ceea ce am în minte nu reprezintă motivaţii neutre în virtutea cărora toată lumea să se asigure că

nimeni nu este nedreptățit, ci motivații relative în virtutea cărora fiecare individ să nu abuzeze el însuși de alți oameni în relațiile pe care le are cu aceștia (de exemplu, violându-le drepturile, călcându-și promisiunile pe care le-a făcut față de aceștia etc.). Pe acestea le voi aduna sub titulatura generală, urâtă și familiară a deontologiei. Motivațiile autonome ar limita ceea ce suntem obligați să facem pentru servirea valorilor impersonale. Rațiunile deontologice ar limita ceea ce ne este *permis* să întreprindem atât în serviciul valorilor impersonale, cât și în cel al valorilor autonome.

Cel de-al treilea tip de motivație izvorăște din obligațiile speciale pe care le avem față de cei cu care suntem rude apropiate: părinți, copii, soți sau soții, frați sau surori, membri ai aceleiași comunități sau ai națiunii din care facem parte. Majoritatea oamenilor ar fi de acord cu o obligație, nestipulată contractual, de a-și manifesta o grijă specială pentru acești semeni ai lor — chiar dacă ar putea exista un dezacord privitor la tăria motivațiilor și a amplorii acestei rețele. Mă voi referi la ele sub titulatura de motivații ale obligației, chiar dacă ele nu includ o mulțime de obligații asumate în mod voluntar. Le menționez în acest context doar pentru completitudine și, ca urmare, nu le voi discuta în detaliu. Am mai puțină încredere în acest caz decât am în celelalte două categorii că rezistă justificărilor neutre, în gândirea obișnuită.

Nu sunt sigur că toate aceste motivații relative la agent există cu adevărat. Cele autonome, precum și cele obligatorii, probabil, sunt relativ inteligibile; dar, în vreme ce ideea care le susține pe cele deontologice cred că poate fi explicată, această explicație aruncă totuși o umbră de îndoială asupra validității lor. Singurul mod în care pot fi aflate limitele puse în calea lucrurilor pe care le-am

putea sau pe care suntem nevoiți să le facem pentru deservirea valorilor impersonale este să vedem felul în care putem înțelege aceste limite aparente și să le acceptăm sau să le respingem în funcție de posibilitatea de a determina dacă este suficientă capacitatea maximă de înțelegere a acestora.

Motivațiile autonome, obligatorii, neutre sau deontologice acoperă împreună cea mai mare parte a sferei moralității burgheze nonreflexive. O judecată de bun simț sugerează că fiecare dintre noi ar trebui să-și trăiască propria viață (autonomie), să acorde o atenție specială altor persoane (obligație), să aibă un grad semnificativ de preocupare pentru binele general (valori neutre) și să se poarte frumos cu oamenii cu care interacționează (deontologia). În plus, aceste scopuri ar putea da naștere unui conflict intern de proporții. Bunul simț nu deține ultimul cuvânt în etică sau în orice alt domeniu, însă are, așa cum afirma J. L. Austin despre limbajul comun, primul cuvânt: ar trebui analizat înainte să fie aruncat la gunoi.

Au fost făcute încercări pentru găsirea spațiului necesar unei versiuni în care toate cele trei tipuri de excepții aparente de la etica impersonală să fie înglobate într-un sistem impersonal mai complex, folosind anumite evoluții ale consecvențialismului, precum utilitarismul bazat pe reguli[4] și utilitarismul motivațional[5]. Un exemplu de dată mai recentă este utilitarismul cu două nivele, oferit de Hare în *Moral Thinking* (Gândire morală). Și T. M. Scanlon oferă o justificare consecvențialistă, dar nonutilitaristă, a drepturilor deontologice, în *Rights, Goals and Fairness* (Drepturi, scopuri și justețe). Nu voi încerca să arăt felul în care aceste reducții ale agentului relativ la agentul neutru eșuează, deoarece consider că ele sunt parțial corecte. Singura lor deficiență o constituie

faptul că nu reprezintă întregul adevăr. Voi încerca să vă prezint o variantă alternativă de explicare a felului în care aceste excepții ar putea avea, în mod independent, coerență logică. Scopul meu este să explic tot ceea ce eludează justificarea făcută în termeni neutri. De vreme ce acest lucru este cel mai evident în privința autonomiei și a deontologiei, mă voi concentra asupra lor. Explicația dată în ambele cazuri depinde de anumite discrepanțe, ceea ce poate fi evaluat dintr-un punct de vedere obiectiv și ceea ce poate fi considerat dintr-un punct de vedere obiectiv că ar avea valoare dacă ar fi considerat dintr-un punct de vedere mai puțin obiectiv.

2. *Motivele autonomiei*

Nu toate sursele rațiunilor subiective sunt atât de simple pe cât sunt plăcerile senzoriale și durerea. Cred că cea mai rezonabilă obiectivizare a valorii pe care fiecare dintre noi o recunoaște atunci când se confruntă cu o asemenea experiență este una impersonală. Oricât ar părea de dificil de întreprins, fiecare dintre noi are o motivație de a conferi o greutate semnificativă plăcerii sau durerii senzoriale simple trăite de alții, ca și celor trăite de el însuși. Atunci când aceste valori apar în izolare, rezultatele pot fi solicitante. Dacă se întâmplă ca tu și încă o persoană pe care nu o cunoști să fi fost răniți și nu există decât o singură doză de calmant, iar durerea persoanei străine este cu mult mai mare decât a ta, ar trebui să îi cedezi ei pastila — nu datorită cine știe căror rațiuni complicate, ci doar din cauza severității relative a celor două dureri, care oferă o motivație neutră pentru ușurarea celei mai severe dintre acestea. Exact același

lucru poate fi spus şi despre alte elemente fundamentale, precum sunt cele ale bunătăţii şi răutăţii umane.

Multe valori însă nu se aseamănă acestora. Deşi o serie de interese omeneşti (şi nu doar plăcerea şi durerea) dau naştere unor valori impersonale, doresc acum să argumentez că nu absolut toate fac acest lucru. Dacă am o durere groaznică de cap, oricine poate avea o motivaţie ca aceasta să înceteze. Dar dacă îmi doresc cu tot dinadinsul să mă urc în vârful muntelui Kilimanjaro, nu oricine poate avea o motivaţie să îşi dorească ca eu să reuşesc ceea ce mi-am propus. Am un motiv să încerc să mă caţăr până acolo şi s-ar putea ca acesta să fie cu mult mai puternic decât este dorinţa de a-mi trece durerea de cap, însă alţi oameni nu au practic niciun motiv să le pese dacă eu mă voi căţăra pe munte sau nu. Sau să presupunem că mi-aş dori să devin pianist. În acest caz, am un motiv să exersez la acest instrument, dar alţi oameni nu au practic niciun motiv să le pese dacă eu fac sau nu acest lucru. Care este motivul pentru care se întâmplă acest lucru?

De ce nu ar fi posibil ca satisfacerea dorinţei mele de a escalada muntele să aibă o valoare impersonală comparabilă celei pe care o are pentru mine — aşa cum se întâmplă în cazul eliminării durerii de cap? Se prea poate să fii nevoit să înduri durerile de cap şi greaţa de la acea altitudine pentru a ajunge în vârful unui munte atât de înalt: trebuie ca acest lucru să merite să faci acest sacrificiu. Care este motivul pentru care obiectivarea acestor valori nu reuşeşte să păstreze relaţia dintre ele, atunci când este considerată din perspectiva alpinistului? Această problematică a fost formulată iniţial de Scanlon. El oferă o pledoarie convingătoare împotriva opiniei care susţine că satisfacerea preferinţelor propriu-zise este ceea

ce oferă materia primă a eticii — fundamentul pretențiilor că ne pasă de alții. Valoarea impersonală a lucrurilor care contează pentru un individ nu trebuie să corespundă neapărat valorii personale pe care acestea o au pentru individul respectiv. „Faptul că cineva ar fi dispus să se lipsească de o hrană decentă doar pentru a ridica un monument zeului pe care îl venerează nu înseamnă că pretenția pe care o are această persoană de a obține ajutor de la alții pentru a-și duce la bun sfârșit proiectul ar avea aceeași potență pe care ar avea-o solicitarea de ajutor pentru a obține suficientă mâncare" (Scanlon (1), pp. 659–660).

Există două moduri în care o valoare poate fi condiționată de o dorință: valoarea s-ar putea situa fie în afara, fie în interiorul respectivei condiționări, ca să mă exprim așa. În primul dintre aceste cazuri, o persoană care are X, dacă își dorește X, deține o valoare neutră: satisfacerea dorinței are o utilitate obiectivă, pe care fiecare are motive să o promoveze. În cel de-al doilea caz, dacă o persoană își dorește X, faptul că are X reprezintă un lucru cu o valoare relativă pentru sine: susceptibilitatea la valoare este condiționată de existența dorinței, iar satisfacerea acesteia nu deține o utilitate impersonală.

Nu este ușor să formulezi o regulă generală pentru încadrarea dorințelor în oricare dintre aceste categorii. Am susținut ideea că experiențele senzoriale propriu-zise, care ne plac sau ne displac într-un mod profund, au o valoare neutră față de agent tocmai din cauza acestor dorințe. Astfel de preferințe sau antipatii instantanee, care nu provin dintr-o alegere sau rațiune fundamentală, sunt foarte diferite de acele dorințe care ne definesc scopurile și ambițiile generale. Primele rezultă din stări mentale care sunt bune sau rele într-un

mod transparent, din cauza faptului că atitudinea subiectului este decisivă. Cea de-a doua necesită însă o evaluare cu mult mai complexă.

Majoritatea lucrurilor pe care le urmărim, dacă nu și majoritatea celor pe care le evităm, sunt opționale. Valoarea acestora depinde de scopurile noastre individuale, dar și de proiectele și preocupările noastre — incluzând aici grija pe care o manifestăm față de alți oameni, într-un mod care reflectă genul de relație pe care-l avem cu aceștia; ele capătă valoare numai datorită interesului pe care ni-l formăm față de ei și locului pe care îl capătă astfel în viețile noastre, mai degrabă decât ca urmare a interesului generat de valoarea pe care o au. Atunci când considerăm astfel de dorințe din exterior, într-un mod obiectiv, putem admite validitatea rațiunilor pe care le oferă pentru întreprinderea anumitor acțiuni, fără să mai judecăm că ar exista o rațiune neutră care să justifice întreprinderea oricărora dintre aceste lucruri, deoarece atunci când facem trecerea la punctul de vedere obiectiv lăsăm în urmă perspectiva din care valorile trebuie acceptate.

Întrebarea crucială este cât de departe merge autoritatea fiecărui individ pentru determinarea valorii obiective deținute de satisfacerea propriilor dorințe și preferințe. Dintr-un punct de vedere obiectiv, ceea ce vedem este o lume care conține perspective individuale multiple. Anumite aparențe ale valorii, vizibile dinăuntrul acestor perspective, pot fi preluate pur și simplu de sinele obiectiv. Cred însă că altele vor trebui să rămână esențialmente perspectivale — aparențe ale valorii doar *în ochii subiectului*, a căror validitate se manifestă exclusiv din interiorul vieții acestuia. Valoarea lor nu poate fi detașată într-un mod impersonal, deoarece este mult prea

legată de atitudinile și scopurile idiosincratice ale subiectului și nu poate fi subsumată unei valori mai universale decât aceasta, și care să aibă o importanță comparabilă celei a plăcerii și a durerii.

Bineînțeles, oricine își poate apropria scopurile altei persoane, însă aceasta constituie o problemă total diferită: mai precis, este vorba aici despre o problemă care ține mai mult de simpatia personală decât de recunoașterea obiectivă. Atâta vreme cât voi ocupa cu adevărat punctul de vedere obiectiv, voi fi în măsură să recunosc doar indirect valoarea unuia dintre aceste rezultate opționale, prin intermediul perspectivei persoanei care a ales rezultatul respectiv, dar nu prin el în sine.

Acest lucru este adevărat chiar dacă persoană în cauză sunt eu însumi. Atunci când îmi consider viața din afară, integrarea celor două puncte de vedere nu poate depăși o anumită formă de detașare. Nu pot aprecia în mod direct care este valoarea ascensiunii muntelui Kilimanjaro doar pentru că îmi doresc acest lucru, așa cum pot aprecia valoarea faptului că sunt hrănit și îmbrăcat adecvat. *Faptul* că îmi doresc un lucru, atunci când este privit din afară, nu are nimic din importanța *dorinței în sine*, atunci când este trăită din interior. Pot întrevedea existența unei motivații în cazul de față doar prin intermediul perspectivei lui Thomas Nagel, care și-a ales un scop opțional ce dă un plus valorilor care operează în viața sa — ceva care se situează peste motivațiile ce i se prezintă pur și simplu, independent de alegerile sale. Nu pot considera acest lucru ca reprezentând altceva decât o valoare pentru el, iar din acest motiv, nu îl pot considera în absența calificării sale ca valoare impersonală.

Deși acest lucru pare să fie adevărat, există totuși o modalitate firească prin care poate fi contestat. Am admis

faptul că, în cazul senzațiilor, o dorință sau o aversiune puternică le poate conferi o valoare neutră, iar acest lucru nu înseamnă că trebuie să am dorința respectivă, și nici măcar să o înțeleg complet. Chiar dacă, de pildă, pe mine unul nu mă deranjează scârțâitul cretei pe tablă, pot admite totuși că acest zgomot constituie ceva în mod impersonal neplăcut pentru cineva care-l urăște și care este nevoit să-l asculte. Neplăcerea impersonală nu se agață de experiența concepută doar ca un anumit gen de sunet, ci de cineva care *trăiește o experiență care-i displace profund.* Grozăvia evidentă a acestui lucru este suficientă. Cineva ar putea să se întrebe însă care este motivul pentru care o valoare impersonală comparabilă nu s-ar putea atașa de faptul că cineva *deține* (sau *face) ceva ce își dorește* — indiferent de ce anume reprezintă dorința respectivă? Chiar dacă nu mă pot identifica în mod obiectiv cu dorința respectivă și nu-i pot așadar atribui nicio valoare realizării propriu-zise a acesteia, de ce nu pot considera că ar deține o valoare impersonală, sub această descriere mai complexă? Aceasta ar fi valoarea universală sub care ar putea fi favorizată satisfacerea tuturor preferințelor.

Nu este ușor să demonstrezi acest lucru într-o manieră convingătoare, însă nu cred că există o asemenea valoare universală. Un motiv îl constituie faptul că proiectele personale pe care le luăm în considerare implică, în general, lucruri care se petrec în lume, în afara minților noastre. Pare exagerat să permiți dorințelor unui individ să confere o valoare impersonală unui lucru din afara sa, chiar dacă este, într-o oarecare măsură implicat de acesta. Autoritatea impersonală pe care o au valorile individului respectiv se diminuează proporțional cu distanța acestora față de condiția lui internă. Putem sesiza

acest lucru în cazul limită al unei dorințe personale după ceva care nu-i va crea probleme de conștiință: faima postumă, de pildă. Dacă cineva își dorește un asemenea gen de notorietate, ar putea avea atunci o motivație să întreprindă ceva concret în acest sens, dar alții nu ar putea vedea asta decât ca pe un lucru bun *pentru el*. Nu există niciun fel de valoare neutră în realizarea speranței acestei persoane: singurul motiv pe care l-ar putea avea altcineva să-i pese de aceste speranțe l-ar constitui o grijă personală specifică acordată persoanei respective și ambițiilor acesteia.

La polul opus, cu cât o dorință se centrează mai mult pe calitatea experiențelor subiectului și cu cât este mai imediată și mai independentă de celelalte valori pe care acesta le deține, cu atât mai mult va genera motivații impersonale, precum și personale. Dar în măsura în care îi transcende propria experiență, realizarea unui proiect sau a unei ambiții personale tipice este lipsită de orice valoare, în afara perspectivei subiectului ei — cel puțin de vreuna care să poată fi în vreun fel comparabilă valorii rezonabile acordate de persoana care are ambiția respectivă. (Consider aici că putem abstractiza din orice valoare intrinsecă pe care o realizare ar putea-o deține, care nu depinde în niciun fel de interese — sau, altfel spus, că avem de-a face cu proiecte a căror valoare reală, indiferent care ar fi aceasta, derivă în totalitate din interesul manifestat de subiect.) În același timp este limpede că cineva poate detecta valoarea în orice ocurență/ nonocurență a unei experiențe senzoriale care este percepută ca o plăcere/ neplăcere profundă, indiferent dacă se produce sau nu o empatie cu reacția produsă. Formulat în mod diferit, acest lucru pare să fie paradoxal: astfel, cu cât este mai subiectiv obiectul dorinței, cu atât

este mai impersonală valoarea satisfacției pe care o produce aceasta.

Dacă acest lucru este corect, atunci o anumită disociere devine inevitabilă în momentul în care cele două puncte de vedere sunt unite. Din interior, sunt direct dependent de anumite motivații relative. Din afară, tot ceea ce pot face este să admit că este rezonabil ca persoana mea să fie motivată de aceste rațiuni — fără ca eu însumi, în calitate de sine obiectiv, să fiu motivat de ele. Obiectivitatea mea își face apariția în recunoașterea faptului că aceste motivații relative constituie exemple ale unui lucru general, ce și-ar putea face simțită prezența pentru orice alt agent care-și are propriile sale scopuri opționale. Dintr-un punct de vedere aflat în exteriorul perspectivei care vizează ambiția escaladării muntelui Kilimanjaro sau aceea de a deveni pianist, este posibil să recunoști și chiar să înțelegi acea perspectivă, drept pentru care devine posibil să admiți rațiunile care iau naștere înăuntrul ei; însă nu este posibil să le accepți ca și cum ți-ar aparține, decât dacă ocupi tu însuți acea poziție și nu doar dacă o recunoști ca atare.

Nu există nimic incoerent în a-ți dori să escaladezi muntele Kilimanjaro sau să fii capabil să interpretezi toate sonatele pentru pian ale lui Beethoven, având în același timp convingerea că, în mod impersonal, nu contează dacă cineva este capabil sau nu să facă toate aceste lucruri. De fapt, cineva ar fi de-a dreptul nătâng dacă s-ar gândi că acest lucru ar putea conta într-un mod impersonal. De fapt, nici măcar nu contează că *dacă* cineva își dorește să poată interpreta toate sonatele lui Beethoven din memorie, ar trebui să poată face acest lucru. Ceea ce contează puțin este că, în cazul în care este incapabil să realizeze acest lucru, ar fi mai bine pentru el dacă nu și-ar

dori acest lucru — lăsând la o parte valoarea, indiferent care ar fi aceasta, a ambiției propriu-zise. Valorile neutre ale plăcerii și durerii intră aici în vigoare. Însă chiar și acestea au o valoare neutră mai degrabă slabă, de vreme ce ele nu reprezintă corelativul neutru al rațiunilor relative la agent care derivă direct din ambiție — al cărei obiect nu îl constituie plăcerea. Dacă un interes este urmărit chiar de către agent prin acțiunile sale și prin alegerile pe care acesta le face, atunci rațiunile obiective pe care le oferă sunt la originea lor relative.

Orice rațiuni neutre provenind de aici trebuie să exprime valori care sunt independente de perspectiva particulară și de sistemul de preferințe al agentului. Așa cum am afirmat-o anterior, valorile generale ale plăcerii și durerii sau ale satisfacției și frustrării, îndeplinesc într-o oarecare măsură acest rol, deși fac acest lucru doar în măsura în care pot fi detașate de valoare obiectului dorinței a cărui dobândire sau pierdere este tocmai ceea ce produce această senzație. (În paranteză fie spus, acest lucru explică în mare parte atracția hedonismului pentru adepții consecvențialismului: acesta are darul să reducă toate valorile la numitorul comun impersonal al plăcerii și durerii.) Ceea ce continuă să lipsească însă este tocmai acea valoare impersonală complet generală a satisfacerii dorințelor și preferințelor. Puterea preferințelor personale ale unui individ denotă în general cadrul motivațional al acțiunilor sale, fără însă a-i determina și valoarea impersonală a obținerii lucrurilor pe care și le dorește. Nu există nicio valoare de sine stătătoare a satisfacerii propriu-zise a preferințelor, care își păstrează forța chiar și dintr-un punct de vedere impersonal.

3. Valorile personale și imparțialitatea

Acest lucru poate părea sever și, dacă ne-am limita doar la atât, atunci chiar ar fi așa. Dacă rațiunile neutre față de agent ar deriva exclusiv din plăcere și durere, atunci nu am avea niciun motiv să ne pese de bunăstarea semenilor noștri, căreia nu-i poate fi dată cu ușurință o interpretare hedonistă, de libertatea lor, respectul de sine, accesul lor la oportunități și resurse care să le permită să aibă sentimentul unei vieți împlinite.

Cred însă că există și o altă cale prin care aceste lucruri ar putea fi văzute că ar avea o valoare impersonală — fără a scrie, în acest fel, un cec în alb preferințelor individuale. Aceste bunuri umane[6] foarte generale împărtășesc cu valorile mult mai specifice ale plăcerii și libertății o caracteristică a durerii care generează rațiuni neutre. Valoarea acestora nu trebuie să fie considerată prin intermediul valorilor particulare pe care le deține individul sau, dimpotrivă, al celor care îi lipsesc, sau prin intermediul preferințelor particulare sau al proiectelor pe care acesta și le-a format.[7] De asemenea, deși nu implică doar conținutul conștiinței, astfel de valori de întrebuințare ne sunt foarte bine cunoscute: ele determină, din interior, caracterul vieții și tocmai acest lucru este ceea ce dă autoritate valorii care le-a fost conferită de către subiect. Din ambele motive, atunci când contemplăm nu doar propriile noastre vieți, dar și viețile altora, din afară, observăm că cea mai plauzibilă obiectivizare a acestor valori extrem de generale nu este relativă la agent.

Din punct de vedere obiectiv, lucrul fundamental care duce la recunoașterea rațiunilor cu agent neutru este sentimentul că nimeni nu este mai important decât oricine altcineva. Întrebarea care se ridică atunci este dacă

suntem cu toții la fel de lipsiți de importanță sau, dimpotrivă, de plini de importanță, răspunsul aflându-se, cred, undeva la mijloc. Domeniile în care trebuie să continuăm să ne preocupăm de propria noastră persoană și de alții, din exterior, sunt cele a căror valoare se apropie cât mai mult de a fi universală. Dacă valoarea impersonală urmează să fie admisă în vreun fel, atunci ea se va atașa în mod firesc libertății, oportunităților generale și resurselor fundamentale ale vieții, precum și plăcerii sau absenței oricărei suferințe. Acest lucru nu este echivalent atribuirii unei valori impersonale fiecărei persoane care obține tot ceea ce își dorește.

Ipoteza existenței a două nivele de obiectivizare presupune absența vreunui motiv semnificativ pentru care s-ar întâmpla ceva care să corespundă fiecărui motiv pe care l-ar avea cineva să întreprindă un lucru anume. Fiecare persoană are motive care izvorăsc din perspectiva pe care o are asupra propriei sale vieți și care, deși pot fi recunoscute public, nu pot în general oferi motivații altor persoane și nici nu corespund rațiunilor pe care interesele altora i le oferă. De vreme ce rațiunile relative sunt generale — nefiind doar pur subiective — persoana în cauză este atunci nevoită să admită că același lucru este valabil pentru alți indivizi vizavi de propria sa persoană. Este inevitabil un anumit grad de distanțare obiectivă față de propriile scopuri; va exista astfel un grad oarecare de disociere a celor două puncte de vedere cu privire la preocupările individuale. Rezultatele etice vor depinde de mărimea solicitărilor impersonale care i-au fost adresate lui și altor persoane de circumstanțele actuale, precum și de ponderea pe care o au acestea față de alte rațiuni mai personale.

O întrebare dificilă ar fi dacă un asemenea sistem pe două nivele vrea de fapt să sugereze o limitare semnificativă adusă gradului în care etica ne impune să fim imparţiali între noi înşine şi alţii.[8] Ar sugera acest lucru dacă motivaţiile relative, care rezultă din ţelurile personale, au fost pur şi simplu adăugate motivaţiilor neutre derivând din valorile care au un caracter mai universal. În acest caz, mi-ar fi permis să prefer să-mi urmăresc proiectele personale mai degrabă decât să urmăresc bunăstarea impersonală a altora, la fel cum aş putea prefera să urmăresc acele proiecte în loc să am grijă de propria-mi sănătate, de propriul meu confort etc.; şi nu aş fi nevoit să mă sacrific pentru îndeplinirea proiectelor personale ale *acestora* — trebuind să mă îngrijesc doar de binele lor impersonal. Se pare aşadar că motivaţiile relative ale fiecărei persoane în parte îi oferă o marjă de protecţie împotriva pretenţiilor emise de alţii — deşi, bineînţeles, acestea pot fi anulate, la rândul lor, de raţiuni impersonale suficient de puternice.

Cu toate acestea, suntem într-o oarecare măsură îndreptăţiţi să ne îndoim că rezultatul va fi chiar atât de necontroversat. În cântărirea motivaţiilor noastre relative faţă de pretenţiile altora, se prea poate să nu fim în măsură să folosim aceleaşi standarde pe care le folosim în vieţile noastre personale. Revenind la exemplul dat de Scanlon, aşa cum avem motive mai întemeiate de a-l ajuta pe un individ să îşi procure de mâncare decât să construiască un monument dedicat zeului său — chiar şi în cazul în care acesta ar fi dispus să renunţe la hrană doar pentru a-şi construi altarul respectiv — tot aşa şi el este mai îndreptăţit să ajute la hrănirea altora, decât să continue să-şi construiască monumentul, chiar dacă nu poate fi judecat pentru faptul că doreşte mai degrabă să

se înfometeze pentru a-și vedea îndeplinit scopul. Altfel spus, trebuie să dăm mai multă importanță bunurilor impersonale de bază atunci când acestea provin din nevoile altor persoane, decât atunci când intră în competiție cu motivațiile personale provenind din interiorul vieților noastre.

Nu sunt sigur care ar fi cea mai fidelă descriere a acestui fapt sau cât de mult ar implica imparțialitatea. Imparțialitatea deplină ar părea să solicite ca orice tendință către autofavorizare, bazată pe motivații personale, să fie compensată de o reducere corespunzătoare a importanței acordate prin deciziile interpersonale ale cuiva motivațiilor impersonale care derivă din nevoile fundamentale ale persoanei respective — în așa fel încât totalul acelei persoane să nu crească, pentru a mă exprima așa. Ponderea tuturor acestor motivații ar trebui să fie calculată într-un așa fel încât fiecare dintre acestea să fie la fel de importantă. Nu pot ști însă dacă un sistem credibil de acest fel ar putea fi descris vreodată, mai ales în ceea ce privește luarea de către individ a deciziilor. Pare mai degrabă probabil ca imparțialitatea interpersonală — atât între alții, cât și între alții și propria noastră persoană — să trebuiască să fie definită în termenii unor valori neutre și ca aceasta să lase loc pentru un anumit grad de parțialitate către sine și către preocupările și atașamentele personale, într-o proporție care depinde de importanța comparativă acordată rațiunilor relative și neutre în sistemul general. O formă mai puternică de imparțialitate, în cazul în care ar fi solicitată o astfel de formă, ar trebui să apară la un nivel superior în modul în care este aplicată rațiunea practică instituțiilor sociale și politice care oferă fundalul pentru alegerea individului.

Există o obiecţie care poate fi adusă acestei abordări şi care ar trebui totuşi menţionată, deşi sunt puţini cei care ar face-o. Am afirmat anterior că o obiectivizare neutră a majorităţii raţiunilor subiective individualiste nu ar avea sens. Dar, desigur, aceasta nu înseamnă că obiectivizarea relativă ar constitui o alternativă corectă. Există totuşi şi o alternativă radicală: s-ar putea întâmpla ca aceste raţiuni să nu aibă nicio validitate obiectivă — fie relativă, fie neutră. Adică, un adept intransigent al utilitarismului ar putea spune că nu există niciun motiv pentru care mi-aş dori să cuceresc vârful Kilimanjaro sau să ştiu să cânt toate sonatele pentru pian ale lui Beethoven fără portativ — dacă acest lucru nu ar constitui un lucru bun în sine şi dacă lumea nu ar deveni un loc mai bun odată cu ascensiunea mea pe vârful Kilimanjaro sau cu interpretarea la pian a sonatelor lui Beethoven — atunci nu pot avea niciun motiv pentru care mi-aş putea dori să fac aceste lucruri, drept pentru care ar trebui să mi le scot imediat din minte. Cu alte cuvinte, nu ar trebui să acord mai multă valoare personală oricărui lucru din viaţa mea personală decât poate fi justificat de valoarea impersonală pe care o au aceste lucruri.

Acesta constituie un pas care nu este lipsit de coerenţă logică, deşi este neplauzibil. El rezultă din scopul de a elimina — pe cât de mult posibil — perspectiva dintre valorile reale; din câte pot eu vedea, acest scop nu ne este impus de obiectivitate. Este cert faptul că ar trebui să încercăm să ne armonizăm vieţile, într-o oarecare măsură, cu viziunea pe care o avem despre felul în care ar trebui să arate lumea. Am ajuns să cred acum că nu există nicio necesitate care să impună abandonarea tuturor valorilor care nu corespund niciunui lucru dezirabil

— dintr-un punct de vedere impersonal — chiar dacă acest lucru ar fi posibil din punctul de vedere al alegerii personale, concretizat printr-o alegere de autodepășire.

Dacă, obiectiv vorbind, există atât rațiuni relative, cât și rațiuni neutre, aceasta ridică o problemă asupra felului în care viața urmează să fie organizată, în așa fel încât ambelor motivații să le fie dat ce li se cuvine. Un mod de a soluționa această problemă îl constituie transferarea unei părți însemnate a responsabilității pentru asigurarea valorilor impersonale în grija unei instituții impersonale precum este cea a statului. Un set bine proiectat de instituții politice și sociale ar trebui să funcționeze întocmai ca o barieră morală de protecție a vieții personale a individului împotriva pretențiilor vorace ale binelui impersonal și viceversa. Voi reveni la subiectul relației dintre etică și teorie politică un pic mai târziu.

Înainte însă de a părăsi subiectul autonomiei, permiteți-mi să compar ceea ce am afirmat anterior cu o altă analiză de dată recentă privitoare la relația dintre valorile personale și cele impersonale, din teoria eticii, în lucrarea scrisă de Samuel Scheffler, *The Rejection of Consequentialism* (Respingerea consecvențialismului). Scheffler propune o „prerogativă centrată în jurul agentului“, care ar permite fiecărui individ să acorde o pondere suplimentară tuturor intereselor sale atunci când se vede nevoit să decidă ce trebuie făcut, dincolo de ponderea cu care acestea contribuie la definirea neutralității valorii rezultatului total al acțiunilor sale, considerate într-un mod impersonal.

> *Mai specific, consider că o prerogativă centrată în jurul agentului i-ar permite fiecărui agent să atribuie propriilor sale*

interese o anumită pondere proporțional superioară intereselor altor persoane. Acest lucru i-ar permite agentului să promoveze rezultatele pe care el le alege și care nu sunt cele optime, atâta vreme cât gradul lor de inferioritate față de fiecare dintre rezultatele superioare pe care le-ar putea promova în schimb nu depășește, mai mult decât cu o proporție specificată, gradul de sacrificiu care îi este necesar să promoveze rezultatul superior. (p. 20)

Această propunere este diferită de propunerea pe care o fac eu, chiar dacă ele nu sunt *stricto senso* incompatibile. Scheffler nu face aceeași distincție pe care o trasez eu între interesele și dorințele care generează și cele care nu generează valori impersonale. El nu este atașat niciunei metode particulare de clasificare a valorilor impersonale care caracterizează stările de fapt, însă argumentația sa pare să sugereze că înclină să considere că satisfacerea majorității tipurilor de preferințe umane ar putea constitui un factor care determină dacă un anumit rezultat sau o anumită stare a lucrurilor a fost impersonal superioară alteia. Dar, fie că el ar fi sau nu dispus să accepte distincția trasată de mine, aceasta poate fi acceptată deoarece nu împiedică în vreun fel formularea unei prerogative centrate în jurul agentului; mai mult, acea propunere făcută de mine descrie limitarea solicitării exprese de a produce întotdeauna cel mai bun rezultat impersonal — un rezultat care este independent de felul în care valoarea impersonală și comparativă a rezultatelor este determinată. Aceasta ar putea fi determinată nu chiar de toate interesele, ci doar de o parte din ele. În acest caz, prerogativele i-ar permite unui individ să confere acelor interese o pondere crescută în cazul în care îi aparțin.

Necazul este că, din perspectiva autonomiei pe care o susțineam anterior, el ar putea avea deja anumite motivații care îl favorizează și împotriva cărora nu există apel, izvorâte din niște dorințe a căror satisfacere dă naștere unei valori personale, fără a produce însă un corespondent impersonal al acestei valori. Adăugarea la aceste valori a încă unei prerogative de favorizare a propriei persoane față de lucrurile esențialmente bune sau rele, a căror valoare impersonală este neîndoielnică, ar friza extremele complezenței morale.

O poziție alternativă, care combină aspecte din teoria lui Scheffler și dintr-a mea, ar putea fi următoarea. Distincția dintre interesele care dau naștere unor valori impersonale și interesele care nu generează astfel de valori nu este tranșantă; ea este una mai degrabă de grad. Unele interese generează doar motivații relative, fără să dea naștere nici unora neutre; altele generează motivații neutre care sunt tot atât de puternice pe cât sunt cele relative; în fine, anumite interese generează atât motivații relative, cât și motivații neutre oarecum mai slabe. Unui individ îi este permis să se favorizeze pe sine cu privire la un anumit interes, în măsura în care motivația relativă generată de interesul respectiv depășește motivația neutră corespunzătoare. Nu există nicio prerogativă uniformă în virtutea căreia să fie atribuită o pondere unică, proporțional superioară, vindecării durerii de cap de care suferă cineva, realizării unor ambiții muzicale sau atletice ori fericirii copiilor săi.

O prerogativă variabilă de acest gen s-ar potrivi mai bine cu descrierea cadrului motivațional al lui Scheffler decât ar putea să o facă o prerogativă uniformă: dorința de a conferi punctului de vedere personal o semnificație morală permițând moralității să reflecte modul în care un

punct particular de vedere generează în mod firesc o serie de preocupări și de angajamente. Dacă anumite interese sunt mai dependente de un asemenea punct normativ de vedere decât sunt altele, atunci acestea se vor opune într-un mod mai firesc să fie asimilate pretențiilor unificatoare ale valorii impersonale care stă la baza edificiului moralității. Toate acestea apar din încercarea combinării punctelor de vedere obiective și subiective către acțiune și motivele acesteia.

Pe de altă parte, chiar și după asemenea ajustări, tot vor mai exista revendicări ale unei moralități impersonale — revendicări care par excesive atunci când sunt considerate dintr-un punct de vedere individual — drept pentru care este posibil ca răspunsul care va fi dat acestei probleme să trebuiască să includă o prerogativă mai generală axată pe un agent. Voi aborda această problematică în capitolul care urmează.

4. Deontologia

Permiteți-mi să revin acum la topica obscură a constrângerilor deontologice. Acestea reprezintă niște rațiuni relative, care nu depind de scopurile sau de proiectele agenților, ci de revendicările pe care le fac alții. Spre deosebire de motivațiile autonome, acestea nu sunt opționale. Dacă există, ele vor limita ceea ce putem face în scopul urmării țelurilor noastre relative sau neutre.

Acestea complică și mai mult o imagine care era deja foarte complexă. Astfel, dacă există motivații relative pentru autonomie care nu dau naștere unor revendicări interpersonale neutre, atunci revendicările altora vor trebui să intre în competiție cu aceste rațiuni personale

pentru a determina ce anume trebuie făcut. Constrângerile deontologice adaugă și mai multe rațiuni relative sistemului — niște rațiuni care urmăresc să evite tratarea semenilor în anumite feluri. Acestea nu reprezintă niște revendicări impersonale derivate din interesele altora, ci niște solicitări personale care guvernează relațiile cuiva cu semenii săi.

Indiferent care ar fi explicația lor, ele sunt izbitoare printre aparențele morale. Iată în cele ce urmează un exemplu în care vă puteți concentra intuiția.

Suferi un accident de automobil într-o noapte de iarnă, pe un drum lăturalnic. Ceilalți pasageri sunt grav răniți, mașina este distrusă, iar pe drum nu circulă nicio altă mașină, așa că te vezi nevoit să alergi până când dai peste o casă izolată. În casă se află doar o femeie bătrână care are grijă de nepoțelul ei. Nu există niciun telefon, dar în garaj este parcată o mașină. Explici bătrânei situația în care te afli și îi ceri disperat să îți împrumute mașina. Ea nu te crede. Mai mult, vocea ta disperată îi trezește neîncrederea și, speriindu-se foarte tare, se închide în baie, lăsându-te singur cu nepoțelul ei. Bați la ușa băii fără niciun rezultat, nereușind nici să găsești cheile mașinii. Deodată, îți dai seama că bătrâna ar putea fi obligată să spună unde se află cheile de la mașină dacă l-ai aduce pe nepoțel în fața ușii închise și dacă i-ai strânge mâna la spate, făcându-l să plângă. Ești oare îndreptățit să faci acest lucru?

Este dificil să nu privești această situație ca pe o dilemă, deși faptul că micuțului îi este sucită mâna constituie un rău minor prin comparație cu situația în care se află prietenii tăi accidentați, pe care nu-i poți transporta la spital pentru îngrijire medicală. Dilema trebuie să fie cauzată de un motiv special care previne *comiterea*

unui astfel de act. Altfel, ar fi clar că ar trebui să alegi cel mai mic dintre cele două rele și să îi întorci mâna la spate copilului.

Intuiția morală obișnuită recunoaște o serie de rațiuni deontologice — limitele a ceea ce este permis să le facem oamenilor sau ale felului în care îi putem trata. Există și obligații speciale, create în urma unor promisiuni făcute și a unor înțelegeri; există restricții împotriva minciunii și a trădării; interdicții împotriva violării drepturilor omului, drepturi de a nu fi ucis, rănit, încarcerat, amenințat, torturat, constrâns sau jefuit; restricții care nu-ți permit să impui cuiva anumite sacrificii doar ca să-ți poți duce la îndeplinire scopurile; și poate, acea revendicare specială a urgenței, care face din suferința prin care trece cineva aflat undeva departe ceva cu totul diferit atunci când suferința aceleiași persoane se petrece în aceeași încăpere în care te afli și tu. De asemenea, ar mai putea exista o cerință deontologică de a trata oamenii într-un mod corect, imparțial, fără favoritisme. (Această cerință trebuie distinsă de o valoare impersonală, care se crede că s-ar atașa egalității în privința distribuirii beneficiilor, considerate drept un aspect al stării de fapt.)

În toate aceste cazuri, se pare că rațiunile speciale, în cazul în care există cu adevărat, nu pot fi explicate doar în virtutea unor valori neutre, deoarece relația particulară care se stabilește între agent și rezultat este absolut esențială. Constrângerile deontologice ar putea fi transgresate de rațiuni neutre suficient de puternice, dar acest lucru nu înseamnă că esența lor urmează a fi înțeleasă drept expresie a anumitor valori neutre de orice fel. Reiese limpede din modul lor de funcționare că asemenea rațiuni nu pot fi explicate de ipoteza potrivit căreia încălcarea unei constrângeri deontologice ar deține o

valoare impersonală negativă considerabilă. Rațiunile deontologice se opun cu toată forța de care sunt capabile încercării tale de a întreprinde un anumit lucru — neîmpotrivindu-se doar posibilității ca lucrul respectiv să se petreacă.

De exemplu, în cazul în care astfel de constrângeri există, următoarele lucruri par să fie adevărate. S-ar părea că nu ar trebui să-ți încalci o promisiune făcută sau să spui vreo minciună doar pentru a realiza un profit oarecare, chiar dacă nu ar fi necesar să renunți la un beneficiu comparabil doar pentru a preveni încercarea cuiva de a-și încălca o promisiune sau de a spune o minciună. Și se pare că nu ar trebui să maltratezi un copil doar pentru a-i obliga bunica să facă un anumit lucru, chiar dacă lucrul în cauză este suficient de important încât să nu fii nevoit să renunți la un beneficiu comparabil, doar ca să preîntâmpini posibilitatea ca o altă persoană să-i întoarcă mâna la spate copilului din acest scenariu. În plus, poate că nu ar trebui să te implici în anumite practici discriminatorii (în calitate oficială, de exemplu) chiar pentru a produce un rezultat pozitiv, la care nu ar trebui să renunți doar pentru a încerca să previi acte similare de discriminare din partea altora.

Unii ar putea să nege pur și simplu plauzibilitatea unor asemenea intuiții morale. Alții ar putea afirma că plauzibilitatea acestora poate fi descrisă, într-un mod subtil, prin prisma unor valori impersonale și că aceste valori ar părea să implice un tip radical diferit de motivație a acțiunii doar în cazul în care sunt analizate într-un mod superficial. Așa cum am mai spus-o, nu doresc să abordez în acest context posibile descrieri alternative. Acestea ar putea oferi cea mai bună speranță de a justifica într-un mod rațional ceva care are forma

aproximativă a unui set de restricții deontologice; dar încercarea prezentării lor drept o reprezentare completă a fenomenului constituie o întreprindere al cărei scop este esențialmente revizionist. Chiar dacă din acel punct de vedere acestea conțin un grad semnificativ de adevăr, ele nu lămuresc concepțiile deontologice independente pe care se presupune că le-ar înlocui. Aceste concepții trebuie încă să fie înțelese, chiar dacă vor fi respinse eventual.

Uneori, mai ales în cazul în care instituțiile sau procedurile uzuale devin implicate, există o justificare neutră pentru ceea ce pare inițial să fie doar o restricție relativă din punctul de vedere al agentului, care împiedică buna desfășurare a unei acțiuni. Acceptarea acestor constrângeri deontologice este ușurată de faptul că adeziunea generală la ele nu produce rezultate dezastruoase, pe termen lung. Regulile care interzic vătămarea directă sau violarea unor drepturi general acceptate au o utilitate socială considerabilă, iar în cazul în care nu ar mai fi așa, aceste reguli și-ar pierde o parte considerabilă din atractivitatea lor morală.

Sunt însă convins că o formă de evaluare mai puțin directă și care nu se bazează pe statistică intervine la rândul ei pentru susținerea acestor constrângeri deontologice și că ea constituie baza intuițiilor centrale celor mai enigmatice din acest domeniu. Acest lucru are darul să ne producă un sentiment confuz că ne aflăm într-o reală dilemă dacă descoperim la un moment dat că adeziunea generală la aceste restricții deontologice contravine în mod continuu utilității impersonale. Fie că este sau nu corect, ceea ce mă interesează acum este să explorez și să înțeleg tocmai acest tip de perspectivă. Nu are niciun sens să anticipez acum că astfel de dileme nu au cum să apară.

Unul dintre motivele pentru care constrângerile deontologice sunt respinse îl constituie faptul că acestea au un caracter formal enigmatic, pe care celelalte rațiuni luate anterior în discuție nu îl împărtășesc. Putem înțelege modul în care rațiunile neutre ar putea deriva atât din proiectele, cât și din preocupările specifice ale agentului, după cum putem înțelege și felul în care rațiunile neutre ar putea deriva din interesele altora, oferind fiecăruia dintre noi motive să le luăm în considerare. Dar cum ar putea exista un motiv de a nu suci unui copil mâna, care să nu fie și un motiv de a preveni sucirea mâinii sale de către altcineva?

Caracterul relativ al motivației nu poate decurge exclusiv din caracterul interesului care urmează a fi respectat, pentru că acest lucru ar justifica doar o rațiune neutră de protejare a acestuia. În același timp, rațiunea relativă nu provine dintr-un scop sau proiect al agentului individual, deoarece aceasta nu este condiționată de ceea ce își dorește agentul. Constrângerile deontologice, în cazul în care acestea există, sunt aplicabile universal: ele sunt obligatorii și nu se poate renunța la ele în același mod în care se poate renunța la ambiții sau la angajamente personale.

Este greu de imaginat cum este posibil un asemenea lucru. Ar fi de așteptat ca rațiunile care izvorăsc din interesele altora să fie neutre, și nu relative. Cum ar putea o revendicare bazată pe interesele altora să fie aplicată celor care ar încălca-o direct sau intenționat, într-un mod care să nu se aplice și celor ale căror acțiuni ar putea dăuna aceluiași interes tot atât de mult, dar în mod indirect? La urma urmelor, nu mai contează *pentru victimă* dacă este omorâtă sau rănită în mod deliberat, accidental sau dacă acest lucru este rezultatul unor acțiuni peri-

culoase de încercare de salvare a sa. De fapt, este posibil ca trăsăturile speciale ale acțiunii care determină intrarea în vigoare a acestor rațiuni să nu contribuie cu nimic la neplăcerea impersonală a situației. Pentru ilustrare, voi folosi exemplul oferit de T. M. Scanlon, în care se arată că în cazul în care ești nevoit să alegi între salvarea cuiva de a fi ucis și salvarea unei alte persoane de la un accident fatal — fără să ai vreo legătură specială cu oricare dintre cei doi — s-ar părea că singurul factor determinant îl constituie sorții de izbândă de a-l salva pe oricare dintre ei. Într-adevăr, ticăloșia omuciderii constituie, într-un anumit fel, un lucru rău; însă atunci când trebuie ales în care dintre aceste cazuri există o motivație mai puternică de a-l preveni, atunci când evenimentul este considerat într-un mod impersonal, omuciderea nu pare să constituie ceva semnificativ mai rău decât pierderea vieții într-un mod accidental sau aleatoriu. Un gen complet diferit de valoare trebuie luată în considerare pentru explicarea ideii că nu ar trebui să-ți ucizi semenul nici măcar dacă încerci să previi o serie de morți accidentale: omuciderea nu constituie doar un rău pe care oricine are motive să-l prevină, ci și un act pe care oricine are motive *să-l evite*.

În tot cazul, chiar dacă omuciderea ar constitui un eveniment mai rău, atunci când este considerat într-un mod impersonal, decât moartea accidentală, o astfel de clasificare tot nu ar putea fi folosită pentru explicarea constrângerile deontologice care se împotrivesc omuciderii. Această constrângere interzice omuciderea chiar dacă ea devine necesară pentru prevenirea altor acte asemănătoare — nu doar a altor pierderi de vieți omenești.

Este indubitabil faptul că astfel de idei constituie o parte importantă a fenomenologiei morale pe care o

întâlnim în mod curent. Cu toate acestea, caracteristicile lor paradoxale tind să te facă să crezi că totul nu ar fi decât o iluzie morală, care rezultă fie dintr-o predispoziție psihologică înnăscută, fie dintr-un sistem primitiv, dar util de îndoctrinare. Înainte de a demitiza intuiția, totuși ar trebui să avem o înțelegere mai adecvată a ceea ce este ea cu adevărat. Fără îndoială este un lucru bun ca oamenii să aibă inhibiții profunde față de torturarea copiilor chiar și pentru motive bine determinate, același lucru putând fi spus cu privire la alte constrângeri deontologice. Acest lucru nu explică însă motivul pentru care ne este aproape imposibil să considerăm acest lucru doar o simplă inhibiție folositoare. O iluzie implică o judecată sau o anumită predispoziție de a judeca, și nu doar un simplu impuls motivațional. Circumstanțele fenomenologice care trebuie luate în considerare par să indice faptul că în fiecare caz individual există o *motivație* relativă extrem de puternică de a nu face rău unei persoane nevinovate. Acest lucru se prezintă ca o înțelegere a unui adevăr normativ, el nefiind doar o simplă inhibiție psihologică. Este necesar să fie analizat și luat în considerare, după care să fie acceptat sau respins, după cum analiza îl va găsi justificat sau nu.

Consider că principiul tradițional al efectului dublu oferă, chiar dacă întâmpină probleme de aplicare, un reper aproximativ pentru sfera și caracterul constrângerilor deontologice și că, deși s-au scris numeroase lucrări în ultimii ani pe această temă, rămâne punctul corect de convergență al eforturilor de captare a intuițiilor noastre.[9] Conform acestui principiu, transgresarea constrângerilor deontologice implică brutalizarea intenționată a unei alte persoane. Această brutalizare trebuie să constituie un act pe care cineva îl comite sau pe care

alege într-un mod conștient să îl facă, fie ca un scop în sine, fie ca pe un mijloc de a-și atinge un scop anume, mai degrabă decât un lucru pe care acțiunile cuiva l-au produs sau n-au reușit să-l împiedice, dar care nu a fost vizat în mod intenționat.

Este de asemenea posibil de întrevăzut că acțiunile cuiva vor cauza sau nu vor reuși să prevină o vătămare pe care respectiva persoană nu intenționa să o comită sau să o permită. Un astfel de caz nu se subscrie constrângerilor deontologice, chiar dacă ar putea rămâne condamnabil potrivit unor rațiuni neutre. Modul precis de trasare a acestei distincții a constituit subiectul unor dezbateri aprinse, în care au fost uneori folosite exemple candide, cu un cărucior de macara scăpat de sub control, care va ucide cinci persoane dacă tu nu... și unde punctele de suspensie sunt completate în diferite moduri de salvare a vieții celor cinci persoane, fiecare dintre aceste exemple având ca rezultat, într-un mod sau altul, moartea unei alte persoane. Nu voi încerca aici să trasez cadrul exact al acestui principiu. Cu toate acestea, sunt tulburat atunci când consider că pentru ilustrarea scopurilor urmărite aici acestea nici nu prea contează, ceea ce mă face să cred că un astfel de cadru nu poate fi mai mult decât schițat în creion: intuițiile mele deontologice, cel puțin, încep să coboare sub un anumit nivel de complexitate. Și totuși, un lucru care merită menționat este acela potrivit căruia condițiile limitative se aplică atât în cazul permisivității intenționate, cât și al atacului fizic intenționat. Astfel, în cazul menționat anterior, ar putea exista același gen de obiecție dacă ai permite altcuiva să-i forțeze copilului mâna doar pentru același scop. Astfel, ai fi permis în mod intenționat să se petreacă acest lucru, ceea ce ar constitui un lucru diferit eșecului de a preveni

ca o astfel de situație să se petreacă deoarece erai prea ocupat în acel moment să faci altceva, care avea o importanță mult mai mare pentru tine decât avea acest lucru.

5. *Agenți și victime*

Până în acest punct avem de-a face doar cu fenomenologia morală: acest lucru nu îndepărtează paradoxul. De ce am considera vreodată că am fi mult mai responsabili pentru ceea ce facem (sau pentru ceea ce permitem să fie făcut) în mod intenționat decât suntem pentru consecințele acțiunilor pe care le putem întrevedea și pe care decidem să le acceptăm ca atare, dar care nu fac parte din scopurile noastre (intermediare sau finale)? Cum poate conexiunea scopurilor și mijloacelor să implice responsabilitatea într-un mod mult mai eficient decât ar putea-o face conexiunea dintre anticipare și evitabilitate?

Este ca și cum fiecare acțiune ar da naștere unei perspective normative asupra lumii, determinată de intenție. Atunci când îi răsucesc în mod intenționat copilului mâna la spate, încorporez acel rău în ceea ce fac: este vorba aici despre creația mea deliberată și toate rațiunile care izvorăsc de aici sunt amplificate și scoase în evidență din propriul meu punct de vedere. Acestea umbresc rațiunile provenind din ticăloșiile și mai mari, care sunt oarecum mai „palide" atunci când sunt considerate din acest punct de vedere, deoarece ele nu intră în raza concentrată a intențiilor mele, chiar dacă sunt niște consecințe directe ale acțiunilor mele.

Aceasta este imaginea, numai că nu știm dacă ar putea să fie corectă. Nu o fi cumva vorba aici doar despre o imagine normativă distorsionată?

Această problemă constituie un exemplu al coliziunii care se produce între punctele obiective și cele subiective de vedere. Problema aflată în discuție aici o constituie aflarea faptului dacă perspectiva specială, personală a acțiunii are vreo semnificație legitimă în determinarea lucrurilor pe care oamenii au motive să le comită — și anume, dacă, din cauza acestei perspective, aș putea fi suficient de motivat să nu fac un anumit lucru pe care, dacă l-aș considera dintr-un punct extern de vedere, ar arăta că ar fi mai bine totuși dacă l-aș face. Adică, *lucrurile* ar putea fi mai bune, iar ceea ce *se petrece* ar avea un deznodământ mai fericit în cazul în care i-aș suci mâna la spate copilului decât dacă nu aș face acest lucru. Numai că aș comite astfel un lucru și mai grav. În cazul în care considerațiile pe marginea opțiunilor pe care le am la dispoziție și revendicările corelative ale victimei mele împotriva mea pot cântări mai greu decât cântărește substanțiala valoare impersonală a ceea ce se va petrece, aceasta se poate întâmpla doar datorită faptului că perspectiva agentului ar avea pentru rațiunea practică o importanță atât de semnificativă încât să o facă să reziste dominației exercitate de o concepție în care lumea reprezintă un loc în care se petrec lucruri bune și lucruri rele, a căror valoare însă este total lipsită de orice perspectivă.

Am susținut deja că dominația acestei concepții neutre a valorii rămâne incompletă. Ea nu reușește să înglobeze sau să copleșească acele rațiuni relative derivând din ambițiile, angajamentele și afecțiunile individuale, care sunt, într-o oarecare măsură, o alegere

personală. Dar acceptarea a ceea ce am numit rațiuni autonome nu implică și posibilitatea existenței unor motivații deontologice.[10] Cele două sunt foarte diferite una de cealaltă. Particularitatea rațiunilor deontologice o constituie faptul că, deși sunt relative, ele nu exprimă în vreun fel autonomia subiectivă a agentului. Ele sunt doar niște simple solicitări, nereprezentând opțiuni reale. Paradoxul îl furnizează faptul că această deferență parțială și perspectivală față de interesele altora nu ar trebui să cedeze locul deferenței neutre, lipsită însă de perspectivă. Această perspectivă deontologică pare de-a dreptul primitivă, frizând, prin comparație, însuși pragul superstițiilor: ea nu reprezintă decât o etapă din drumul către atingerea obiectivității depline. Cum este oare posibil ca ceea ce *facem* să aibă, într-un sens restrâns, o importanță atât de mare?

Permiteți-mi să indic acum punctul în care rezidă întreaga forță deținută de această perspectivă deontologică. Am putea începe analizând o trăsătură ciudată a rațiunilor deontologice pe care nu am abordat-o până în acest moment. Astfel, intenția pare să fie ceea ce amplifică importanța scopurilor ticăloase atunci când sunt comparate cu efectele funeste involuntare, într-un mod care nu amplifică importanța scopurilor bune prin comparația lor cu efectele benefice involuntare. De cealaltă parte a argumentului, în cazul în care considerăm două căi de acces către o concluzie legitimă — una dintre ele implicând mijloace bune cu efecte neutre, iar cealaltă folosind mijloace neutre cu efecte bune — vom vedea că nu există niciun motiv pentru alegerea primeia dintre acestea. Rațiunile deontologice ne îndeamnă doar să nu țintim către lucruri rele; ele nu ne spun să năzuim către lucrurile bune, considerate drept mijloc. Care este motivul acestei

stări de fapt? Care să fie oare relația dintre ticăloșie și intenție sau scop care le face să se ciocnească atât de puternic?

Răspunsul apare dacă ne punem întrebarea ce înseamnă să țintim către ceva anume sau ce anume diferențiază acest lucru de producerea intenționată a rezultatului dorit.

Diferența rezidă în faptul că acțiunea care urmărește un scop anume este ghidată de acel scop. Indiferent dacă țelul urmărit reprezintă un scop în sine sau doar un simplu mijloc, acțiunea care-l vizează trebuie să-l urmărească, fiind pregătită să se ajusteze din mers în cazul în care traiectoria i-a fost modificată ca urmare a schimbării circumstanțelor — în vreme ce un fapt care doar produce un anumit efect nu îl urmărește și nici nu este *ghidat* de el, chiar dacă efectul poate fi anticipat.

Ce înseamnă acest lucru? Ei bine, înseamnă că a urmări răul, fie și ca pe un simplu mijloc, este echivalent cu a-ți ghida acțiunile de rău. Trebuie să fii pregătit să le modifici în așa fel încât să te asiguri că rezultatul obținut va produce răul scontat: orice scădere a nivelului răului care se dorește a fi provocat devine un motiv pentru modificarea acțiunilor întreprinse, în așa fel încât răul să poată fi restabilit și menținut la acel nivel. Dar esența răului o constituie caracterul respingător al acestuia. Dacă ceva este rău, acțiunile noastre ar trebui ghidate — dacă se poate spune că există această îndrumare — în direcția eliminării acestuia, mai degrabă decât a menținerii sale. Aceasta este *semnificația* răului. Drept pentru care, atunci când ne concentrăm asupra răului, ceea ce facem de fapt este că înotăm împotriva curentului normativ. Ceea ce întreprindem este în orice moment ghidat de acest scop într-o direcție diametral opusă celei indicate de valoarea

sa. Cu alte cuvinte, atunci când ne concentrăm asupra răului, considerăm, în primă instanță, că ceea ce facem reprezintă o funcție pozitivă a sa, mai degrabă decât una negativă. În fiecare moment, funcția intențională reprezintă, pur și simplu, reversul funcției normative, iar din punctul de vedere al agentului, acest lucru produce un sentiment acut al dezrădăcinării morale.

Dacă îi răsucești mâna copilului, scopul tău este de a-i produce durere. Drept pentru care, atunci când acesta strigă: „Oprește-te, mă doare!", protestul său corespunde în mod diametral opus intenției tale. Atunci când copilul apelează la motivul care te-ar face să te oprești, el apelează de fapt la motivul tău de a continua să-i faci rău. Dacă nu l-ar durea, atunci i-ai suci copilului mâna și mai tare sau ai încerca să-i sucești și cealaltă mână. Ar putea exista cazuri (așa cum sunt, de pildă, cele ale pedepsei justificate sau ale calomniei) în care durerea nu reprezintă ceva hain prin natura sa, deși cazul de față nu se încadrează printre acestea: victima este inocentă. Esențialmente, acționezi împotriva capacității normative intrinsece a scopului tău, deoarece reperele după care te ghidezi sunt cele oferite de durerea pe care i-o cauzezi acestui copil. Mi se pare că acesta reprezintă nervul fenomenologic al tuturor constrângerilor deontologice. Ceea ce pare în mod particular să fie greșit cu privire la comiterea intenționată a răului, chiar dacă ceea ce va rezulta va fi până la urmă binele, este tocmai străduința precipitată care contravine valorii interne a scopului urmărit.

Am dezbătut aici un caz simplu; este însă evident faptul că pot apărea o serie de complicații. Una dintre aceste complicații o constituie posibilitatea ca cineva să se supună în mod voluntar unei dureri sau lezări fizice

sau de altă natură fie pentru propriul său bine, fie dintr-un alt interes pe care îl consideră important. În acel caz, răul particular pe care urmărești să-l produci este înglobat de un țel mai cuprinzător, pentru scopuri deontologice. Astfel, răul către care suntem forțați să nu țintim este cel care aparține *victimei noastre*, mai degrabă decât doar un lucru deosebit de neplăcut, și fiecare individ deține o autoritate considerabilă în definirea lucrurilor care pot fi considerate că l-ar răni, din punctul de vedere al scopului acestei restricții.[11]

Toate acestea nu rezolvă încă problema justificării. Pentru că se va ridica obiecția că dacă răul este intenționat doar ca un mijloc, atunci, chiar dacă sunt în joc interesele mai multor persoane, acțiunile persoanei în cauză sunt, de fapt, ghidate nu de rău, ci de binele global, care include o echilibrare a binelui și a răului. Astfel că, atunci când îi răsucești mâna la spate copilului, ceea ce te determină să faci acest lucru este încercarea de a-ți salva prietenii răniți, iar binele scopului tău altruist domină răul suferinței copilului. Urgența faptului că ești nevoit să produci rău, ca scop subsidiar, este important din punct de vedere fenomenologic, dar pentru ce ar fi oare important din punct de vedere moral? Deși contribuie la creșterea costului tău personal, nu văd motivul pentru care ar trebui să se transforme într-o interdicție.

Nu cred că există aici vreun răspuns definitoriu. Problema care se pune o constituie opțiunea alegerii de a nu lua în considerare rezistența pe care o întâmpină urmărirea directă a cauzării unui rău victimei mele, în favoarea valorii generale a rezultatelor acțiunilor mele. Acesta pare a fi un lucru rațional atunci când îmi consider, din exterior, actul pe care îl întreprind, văzându-l ca rezultatul alegerii uneia dintre stările impersonale ale

lumii în care se petrece. Considerând întreaga problematică în acest fel, îmi abstractizez nu doar voința, dar și alegerile ei din propria-mi persoană, ajungând să le abstractizez chiar și față de acțiunile pe care le întreprind și să decid în mod direct, alegând dintre stările lumii, așa cum se întâmplă în cazul unui test cu variante de răspuns. Dacă alegerea pe care o fac este determinată de ceea ce arată în ultimă instanță că ar fi, impersonal vorbind, soluția ideală, rezultă că acțiunile mele sunt ghidate de un impuls bun, mai degrabă decât de unul rău.

Dar sinele, astfel ghidat, reprezintă sinele obiectiv, care consideră lumea într-un mod impersonal — mai precis, ca pe un loc care îl conține, printre multe alte lucruri, și pe Thomas Nagel, împreună cu toate acțiunile întreprinse de el. Acest sine obiectiv este detașat de perspectiva deținută de Thomas Nagel, deoarece el consideră lumea de nicăieri din interiorul său. Acesta alege, iar Thomas Nagel, instrumentul său sau, dacă vreți, agentul sinelui obiectiv, execută instrucțiunile primite în cel mai bun fel de care este capabil. Se prea poate ca *el* să fie nevoit să țintească în direcția răului, de vreme ce alternativa impersonală ideală ar putea implica producerea unor scopuri bune folosindu-se de niște mijloace ticăloase. El nu face nimic mai mult decât să execute ordinele primite.

Considerarea problemei într-o astfel de lumină înseamnă atât recunoașterea forței eticii consecvențialiste, neutră din punctul de vedere al agentului, cât și a celei opuse, a eticii deontologice, cea relativă. Punctul de vedere obiectiv, detașat, înglobează în el tot ceea ce există oferind astfel un punct de vedere al alegerii din care toți cei care aleg pot cădea de acord asupra rezultatului alegerii făcute. Numai că fiecare dintre noi nu reprezintă

doar un sine obiectiv, ci și o persoană particulară, cu un punct de vedere individualizat; întreprindem așadar acțiuni din această perspectivă, și nu doar conform punctului de vedere deținut de o voință detașată, selectând și respingând dintre stările de fapt care există în lume. Astfel, avem de-a face cu niște alegeri nu doar ale acestor stări ale lumii, ci și ale acțiunilor noastre. Fiecare alegere este bivalentă și, din punctul intern de vedere, urmărirea răului, manifestat prin sucirea mâinii copilului, planează amenințător. Producerea durerii reprezintă scopul imediat, iar faptul că, dintr-o perspectivă externă, alegerea unui bine mai mare decât răul nu reușește să ascundă faptul că acesta este de fapt caracterul intrinsec al acțiunilor tale.

M-am concentrat asupra punctului de vedere deținut de agent, deoarece acesta pare să fie modul potrivit de investigare a constrângerilor relative la agent. Ar mai exista însă ceva de spus privitor la punctul de vedere al victimei. Și în acest caz întâmpinăm probleme referitoare la integrarea celor două puncte de vedere, precum și material suplimentar pentru continuarea analizei. Principiile morale fac mai mult decât doar să comunice agenților ceea ce au și ceea ce nu au voie să facă. De asemenea, aceste principii le comunică victimelor care este genul de comportament față de care ar trebui sau nu să obiecteze, să i se împotrivească sau să-l solicite.

Dacă aș fi justificat să omor o persoană nevinovată pentru a salva alte cinci, atunci persoana pe care ar trebui să o ucid nu ar avea niciun drept să se împotrivească și, conform unei perspective pe deplin consecvenţialiste, nici nu ar avea vreun drept să reziste încercărilor mele de a o ucide. Pe de altă parte, ceilalți cinci ar avea dreptul să obiecteze dacă nu aș ucide-o pentru a-i salva pe ei.

O moralitate complet impersonală ar pretinde ca judecata victimelor și a actorilor, cu privire la felul în care aceștia sunt tratați de alții, să fie influențată de valori impersonale, neutre.

Numai că aceasta pare să fie o cerință excesivă, adresată unor indivizi a căror perspectivă asupra lumii este eminamente complexă și care include o componentă subiectivă puternică. Este evident că niciuna dintre cele șase persoane prinse în această dilemă nu își dorește să moară, dar numai una dintre ele se confruntă cu încercarea mea de a o ucide. Acestei persoane nu îi este permis, dintr-o perspectivă pur consecvențialistă, neutră, să încerce să își apere viața, care îi este direct amenințată de încercarea mea de a i-o lua. Poziția sa specială de victimă nu îi conferă niciun drept special de a face apel împotriva sentinței mele.

Bineînțeles, această poziție deontologică deține o trăsătură paralelă. Dintr-o perspectivă deontologică, celor cinci oameni, pe care i-aș putea salva luând viața doar a unui singur alt om, nu le este permis să își pledeze cauza salvării vieților lor atunci când sunt confruntați cu refuzul meu de a-i salva. (Ei pot adresa această pledoarie doar *propriilor* ucigași, dacă natura amenințării cu moartea este de acest tip, dar nu pot să mi-o adreseze mie.) Acest lucru nu face însă ca cele două poziții să fie simetrice, între ele existând o diferență. Constrângerea deontologică permite întotdeauna victimei să protesteze împotriva celor care vor să-i cauzeze vătămarea, iar această relație deține același caracter special de amplificare normativă atunci când este considerată prin prisma perspectivei personale a victimei, ca și atunci când este considerată din perspectiva personală deținută de agent. O constrângere de acest gen exprimă interesul direct față

de punctul de vedere deținut de agent pe care-l manifestă punctul de vedere deținut de persoana asupra căreia acționează agentul respectiv. Victima este ultragiată atunci când este vătămată în mod deliberat, chiar dacă acest lucru se petrece pentru binele altora — nu atât din cauza gradului vătămării suferite, cât mai ales din cauză că propriile sale valori sunt asaltate de faptul că acțiunile mele sunt ghidate de dorința de a-i face rău. Acțiunile mele sunt instantaneu direcționate împotriva binelui victimei — acestea având drept rezultat mai mult decât simpla vătămare a sa.

Cei cinci oameni pe care i-aș putea salva ucigându-l pe acest om nevinovat nu pot fi de acord cu posibilitatea de a mă abține de la a face acest lucru. Ei pot face apel doar la recunoașterea obiectivă de către mine a valorii impersonale pe care o au viețile lor. Desigur, acest lucru nu reprezintă ceva lipsit de importanță, chiar dacă pare a fi mai puțin presant decât este protestul pe care-l poate emite victima mea — un protest pe care nu-l poate adresa lor, ci numai mie, ca posesor al vieții pe care urmăresc să o distrug.

Acest lucru coroborează importanța pe care o deține perspectiva internă în explicarea conținutului intuiților deontologice, fără a dovedi însă corectitudinea acestora. El confirmă totuși faptul că o moralitate eminamente impersonală necesită suprimarea generală a perspectivei personale în motivația morală, nu doar în respingerea rațiunilor relative ale autonomiei, dar și în refuzul acceptărilor restricțiilor deontologice relative din punctul de vedere al agentului. Asemenea restricții nu este neapărat necesar să fie absolute: ele pot fi considerate drept niște rațiuni relative cu o pondere oarecare, situate printre sursele moralității, dar nu epuizându-le. Atunci

când considerăm relaţiile umane într-un mod obiectiv, admiterea unor asemenea raţiuni la un nivel primar în perspectiva deţinută atât de agenţi, cât şi de victime, nu pare să fie un lucru iraţional.

6. *Progresul moral*

Descrierea forţei raţiunilor deontologice se aplică, în mod clar, în cazul constrângerilor care reprimă comiterea răului ca mijloc prin care cineva îşi atinge scopurile. O teorie deontologică mai completă ar trebui să explice filoanele normative diferite împotriva cărora acţionează toţi cei care îşi calcă promisiunile, mint, discriminează nejustificat sau nu acordă primul ajutor în situaţii de urgenţă. De asemenea, o astfel de teorie ar trebui să adreseze problemele vizând descrierea precisă a ţintei urmărite, în cazul acţiunilor care pot fi descrise în multe alte feluri. Cred însă că distincţia care se face între punctul intern de vedere al agentului sau al victimei şi un punct de vedere extern pe care atât agentul, cât şi victima îl pot accesa constituie cheia înţelegerii oricăreia dintre aceste intuiţii morale. Motivaţiile acţiunii arată diferit atunci când sunt considerate din primele două puncte de vedere, mai degrabă decât dintr-al treilea.

Ne confruntăm cu o alegere. Judecând din perspectiva eticii, ar fi corect să ne autoidentificăm cu voinţa detaşată şi impersonală, care alege rezultate globale şi să acţionăm în baza unor motivaţii determinate corespunzător? Sau oare acest lucru nu reprezintă decât o negare a ceea ce facem cu adevărat, evitând în felul acesta întreaga gamă a raţiunile aplicabile unor fiinţe similare nouă? Aceasta reprezintă o adevărată dilemă filosofică, izvorâtă din

natura noastră, care include diferite puncte de vedere asupra lumii. Atunci când ne punem problema felului în care ar trebui să ne trăim viața, complexitatea acestui tot pe care-l reprezintă ființa noastră face dificilă compilarea unui răspuns unitar. Consider că dualitatea umană a perspectivelor este mult prea profundă pentru a putea spera în mod rezonabil să o depășim. Atingerea unei moralități complet neutre din punctul de vedere al agentului nu constituie așadar un țel uman realizabil.

Pe de altă parte însă, poate fi conceput faptul că restricțiile deontologice acceptate acum cvasiuniversal pot fi modificate sub presiunea pe care o generează conflictul cu perspectiva impersonală. Un anumit grad de scepticism privitor la intuițiile noastre morale curente nu este nerezonabil, în lumina importanței pe care o au pentru credințele morale punctele noastre de plecare, influențele sociale care pun presiune asupra noastră și confuzia care ne domină gândirea. Dacă năzuim către adevăr obiectiv în acest domeniu — adică acel adevăr care rămâne independent de credințele noastre — ar fi înțelept să ne susținem convingerile într-un mod mai puțin decisiv decât avem tendința naturală de a o face. În etică, chiar și în cazul în care suntem lipsiți de aportul unei suite de exemple indubitabile, ar trebui să putem să rămânem deschiși la posibilitatea înregistrării progresului, în aceeași măsură în care permitem acest lucru în alte domenii, rezultând de aici un efect de încredere diminuată în finalitatea capacității noastre curente de a înțelege.[12]

Este evident că ne aflăm într-o fază primitivă a evoluției noastre morale. Până și cele mai civilizate ființe umane dețin doar o înțelegere aleatorie a felului în care trebuie să își trăiască viețile, a modului în care s-ar cuveni

să se poarte cu semenii lor sau a felului în care ar trebui să își organizeze societățile în care trăiesc. Ideea potrivit căreia principiile de bază ale moralității sunt *cunoscute*, în vreme ce toate problemele ar apărea odată cu interpretarea și aplicarea lor, constituie una dintre acele fantastice aroganțe către care ne-a fost atrasă specia noastră arogantă. (În același timp, ideea că dacă nu putem cunoaște cu ușurință acest lucru, atunci nici nu poate exista vreun dram de adevăr în el, nu poate fi considerată ca fiind mai puțin orgolioasă.) Nu toată ignoranța pe care o manifestăm în aceste domenii este etică, însă o mare parte din ea este. Iar ideea posibilității progresului moral constituie o condiție esențială a acestui gen de progres. Nimic din el nu este inevitabil.

Urmărirea obiectivității nu reprezintă altceva decât o metodă de a te apropia de adevăr. Ea nu îți garantează faptul că vei reuși să faci acest lucru, după cum nici nu elimină posibilitatea scepticismului cu privire la rezultatele sale specifice din domeniul eticii sau din alte domenii. Mai mult, nu este clar nici cât de departe ne poate purta dincolo de aparențe. Aici, adevărul nu ar fi inaccesibil în felul radical al adevărului despre lumea fizică. Este mult mai strâns legat nu doar de perspectiva umană, dar și de capacitatea motivațională a omului, deoarece scopul său este acela de a reglementa conduita umană. El trebuie așadar să fie un administrator competent al vieților noastre cotidiene, într-un mod pe care înțelegerea teoretică a lumii fizice nu-l poate suplini. Pentru a-și îndeplini menirea, el trebuie să fie acceptat pe o scară mult mai largă și să fie mai asimilat decât este cazul în acele domenii în care publicul tinde să accepte opinia experților.

Ar putea exista anumite forme de moralitate care să fie incomparabile cu cele pe care le deținem în prezent și care să fie potrivite marțienilor, dar la care să nu avem acces din același motiv pentru care nu avem acces la mințile unor astfel de ființe. Atâta vreme cât nu le vom putea înțelege viețile, experiențele și motivele din interior, vom fi incapabili să apreciem valorile la care rezonează într-un mod care ne permite să le concretizăm cu acuratețe. Obiectivitatea necesită material subiectiv cu care să lucreze, iar pentru moralitatea umană acest material poate fi găsit în viața omului.

Cât putem să ne îndepărtăm de sinele nostru fără să pierdem contactul cu acest material fundamental — cu formele de viață din care izvorăsc valorile și justificările — nu se poate ști cu siguranță. Cred însă că etica, spre deosebire de estetică, necesită mai mult decât purificarea și intensificarea perspectivei umane interne. Ea necesită detașarea de perspectivele particulare și transcenderea dimensiunilor temporale și spațiale ale vieții individului. Dacă ne-ar lipsi această capacitate, atunci nu am avea nicio alternativă la relativismul etic. Cred însă că deținem o astfel de alternativă, iar aceasta nu reprezintă în mod inevitabil o formă a unei conștiințe false.

Chiar și acest stadiu extrem de primitiv al evoluției morale la care am ajuns a fost parcurs străbătând o cale extrem de sinuoasă și de dificilă. Consider așadar că ne așteaptă un drum și mai lung de străbătut, în cazul în care vom supraviețui acestei încercări. Ar fi ridicol să încercăm să anticipăm cadrul unei metode corecte prin care să poată fi realizat progresul etic, însă pare rezonabil, în clipa de față, să continuăm urmărirea anevoioasă a obiectivității descrise aici. Acest lucru nu trebuie înțeles în sensul în care detașarea, cu cât este mai mare, cu atât

ne duce mai aproape de adevăr. Cu siguranță că, uneori, obiectivitatea ne va face să ne considerăm tendințele originale ca fiind eronate, pentru ca apoi să încercăm să le înlocuim, sau să le punem în paranteza destinată tuturor lucrurilor care nu pot fi eliminate, dar totuși iluzorii. Ar constitui însă o greșeală să încercăm eliminarea definitivă a perspectivei din concepția pe care o avem despre etică — o greșeală la fel de mare pe cât ar constitui-o încercarea eliminării perspectivei din Univers. Iar acest lucru trebuie să fie recunoscut obiectiv. Deși ar putea fi la fel de tentant, nu ar fi cu nimic mai rezonabil să elimini toate motivațiile întreprinderii unor acțiuni care nu pot fi asimilate celui mai extern și mai impersonal sistem de valori decât ar fi să elimini toate faptele ce nu pot fi asimilate fizicii.

Cu toate acestea, în apărarea legitimității principiilor relative, trebuie să ne ferim de autoamăgire, precum și de escaladarea revendicărilor personale doar pentru a rezista unor cerințe morale copleșitoare. Nu este întotdeauna ușor să spui, de exemplu, dacă moralitatea care lasă, în viața fiecărui individ, un spațiu liber extrem de generos doar pentru a-i permite acestuia să-și urmărească interesele personale nu reprezintă cumva doar o mască pentru cea mai simplă formă de răutate: egoismul, atunci când te confrunți cu revendicările legitime ale altora. Este greu să fii bun, după cum o știm foarte bine.

Bănuiesc că dacă am încerca să creăm un sistem de rațiuni care să armonizeze atât revendicările personale, cât și pe cele impersonale, atunci chiar dacă este admis faptul că fiecare dintre noi trebuie să trăiască parțial din propriul său punct de vedere, va exista totuși o tendință de modificare a componentelor personale. Pe măsură ce revendicările obiectivității sunt recunoscute ca atare,

acestea vor ajunge să constituie o parte din ce în ce mai mare a concepției fiecărui individ despre sine însuși și vor influența gama scopurilor și a ambițiilor personale, precum și ideile sale despre relațiile particulare pe care le are cu alții și revendicările pe care acestea le justifică. Nu cred că poate fi considerată o utopie anticiparea evoluției treptate a universalității respectului moral — o asimilare a obiectivității morale analogă asimilării treptate a progresului științific, care pare să fi devenit o trăsătură a culturii moderne.

De cealaltă parte, nu există niciun motiv să ne așteptăm ca progresul să fie reductiv, chiar dacă pretutindeni progresul pare să fie identificat în mod automat cu reducția și cu simplificarea. Indivizii separați rămân în continuare clienții eticii, iar varietatea acestora garantează că pluralismul va rămâne o componentă esențială a unei moralități adecvate, indiferent de cât de avansată ar fi aceasta.

Trebuie să existe principii de rațiune practică în măsură să ne permită să luăm în considerare și acele valori pe care nu le împărtășim, dar a căror semnificație pentru alți indivizi suntem nevoiți să o recunoaștem. În general, problema găsirii modului în care se pot combina enorma și disparata varietate de motivații generate de obiectivitatea practică și restul motivațiilor subiective, prin intermediul unei metode care să ne permită să alegem și să acționăm în lume, rămâne una deosebit de dificilă.

Astfel ajungem la un punct definitoriu. Nu poate exista etică fără politică. O teorie a felului în care ar trebui să acționeze oamenii necesită o teorie — etică, și nu doar empirică — a instituțiilor sub care ar trebui să trăiască: instituții care determină într-un mod substanțial punctele

de plecare, alegerile care le stau la dispoziție, consecințele acțiunilor întreprinse și raporturile interumane stabilite. Atâta timp cât punctul de vedere al teoriei politice este necesarmente obiectiv și detașat, acesta oferă tentații puternice de simplificare, pe care este important să le respingem. Într-un anumit sens, o societate trebuie organizată în conformitate cu un set unic de principii, chiar dacă oamenii sunt foarte diferiți unii față de alții.

Acest lucru prezintă o serie de inconveniențe: s-ar părea că este necesar ca teoria politică să fie bazată pe universalitatea naturii umane și, dacă nu putem descoperi posibilitatea existenței unui astfel de lucru, atunci vom fi nevoiți să-l inventăm, deoarece teoria politică trebuie totuși să existe. Pentru evitarea unei asemenea situații absurde, va fi necesar să abordăm mult mai dificila sarcină de a concepe niște principii sociale uniforme corecte pentru ființe a căror natură nu este uniformă și ale căror valori au o diversitate legitimă. Dacă diversitatea acestora ar fi suficient de mare, o asemenea sarcină ar putea deveni de-a dreptul imposibilă — s-ar putea foarte bine nici să nu existe ceva numit teorie politică intergalactică — dar, în privința speciei umane, variația pare să se subscrie unui cadru care nu exclude posibilitatea găsirii unei soluții chiar și numai parțiale. Această soluție ar trebui să fie una acceptabilă dintr-un punct de vedere exterior celui deținut de fiecare individ în parte, care în același timp să recunoască pluralitatea valorilor și a rațiunilor izvorâte din toate aceste perspective. Deși moralitatea politicii este cu îndreptățire mai impersonală decât moralitatea vieții private, recunoașterea valorilor personale și a autonomiei este esențială chiar și la nivelul care necesită cea mai mare impersonalitate.

Nu se poate şti ce gen de transcendenţă a individualităţii va rezulta, pe termen lung, din influenţa aglutinată a progresului moral şi a celui politic (sau a declinului). O subsumare generală a vieţii individuale din perspectiva Universului sau chiar din perspectiva umanităţii, pare să fie prematură — chiar dacă unii sfinţi sau mistici ar părea capabili să reuşească aşa ceva. Raţiunile acţiunii trebuie să constituie motivaţii ale individului şi ne putem aştepta ca perspectivele individuale să îşi păstreze semnificaţia morală, cât timp indivizi umani distincţi vor continua să existe.

NOTE

[1] În orig. *Agent-relativity* — o alternativă adusă teoriilor teleologice despre valoare şi justificare practică potrivit căreia un agent este motivat de anumite consideraţii să facă un lucru care nu are aceeaşi semnificaţie normativă pentru alţi agenţi poziţionaţi diferit în acest cadru de referinţă. Vezi R. Jay Wallace, *Reasons, Values, and Agent-Relativity*, University of California, Berkeley, pp. 24-38.

Din punctul de vedere al genealogiei termenului, Derek Parfit este cel care introduce termenii *relativităţii* şi *neutralităţii agenţilor* în 1984, Nagel preluând această terminologie abia în 1986. În *Posibilitatea altruismului* (1970), Nagel folosise termenii de *obiectiv* şi *subiectiv* pentru a ilustra distincţia principială dintre agenţi; vezi http://plato.stanford.edu/entries/reasons-agent/. Această adoptare a termenilor lui Parfit este confirmată de Nagel în subcapitolul 4, *Tipuri de generalitate*, al capitolului despre *Valoare*, unde tratează în mod expres această problematică. (*n. t.*)

[2] În orig. *psychic economy*. (*n. t.*)

[3] *Consecvenţialismul* este teoria care susţine că proprietăţile normative depind doar de consecinţe. Această abordare generală poate fi aplicată, la diferite niveluri, diferitelor proprietăţi normative ale unor tipuri diferite de lucruri, însă cel mai proeminent exemplu care poate fi oferit în acest sens îl constituie *consecvenţialismul* îndreptăţirii

morale a acţiunilor, potrivit căreia o acţiune este îndreptăţită moral de consecinţele actului întreprins [...]. Enciclopedia filosofică a Universităţii Stanford, 9 feb. 2006, vezi http://plato. stanford.edu/entries/consequentialism/. (*n. t.*)

[4] În orig. *rule-utilitarianism*. (*n. t.*)

[5] În orig. *motive-utilitarianism*. (*n. t.*)

[6] În orig. *goods*. (*n. t.*)

[7] Aceasta este raţiunea fundamentală care susţine alegerea bunurilor primare drept un standard al bunăstării pentru justiţia distributivă la Rawls (1). Vezi Rawls pentru o abordare exhaustivă. Acel eseu, Scanlon (1), cât şi discuţia curentă reprezintă abordări ale „problematicii grave" pe care o descrie Rawls (1), pp. 173–175. Pledoaria lui Dworkin în favoarea resurselor mai degrabă decât a bunăstării drept măsura corectă a egalităţii constituie de asemenea, parţial, un răspuns oferit acestei probleme.

[8] Imparţialitatea nu ar trebui confundată cu egalitatea. Nimic din ceea ce spun aici nu se referă la cât de multă egalitate este necesară pentru alocarea lucrurilor care deţin o valoare impersonală. Imparţialitatea absolută este compatibilă cu negarea posibilităţii că egalitatea ar trebui să fie un factor independent în adjudecarea problemelor distribuirii.

[9] O expunere valoroasă a unei asemenea perspective se găseşte în Fried.

[10] Acest lucru este scos în evidenţă de Scheffler, care iniţiază, animat de un scepticism precaut, o dezbatere pe tema constrângerilor deontologice, sub titulatura „restricţii care vizează agentul".

[11] Acelaşi lucru pare aplicabil chiar şi atunci când consimţământul explicit şi calificat este imposibil de dat, aşa cum se întâmplă atunci când cauzăm suferinţă sau leziuni unui copil mic pentru binele lui ulterior — deşi în acest caz ar mai putea exista o inhibiţie reziduală: chiar dacă ne imaginăm, în cazul descris, că siguranţa *copilului* ar depinde de obţinerea cheilor, tot nu vom reuşi să înlăturăm complet repulsia cauzată de răsucirea mâinii sale pentru a le obţine.

[12] Vezi Parfit (2), pct. 1, pentru o dezbatere pe tema unor căi prin care moralitatea în accepţia ei de zi cu zi ar putea fi revizuită pentru a o putea aduce mai aproape de consecvenţialism.

X. Trăind cum se cuvine și trăind bine

1. Întrebarea lui Williams

Admiterea unei varietăţi de elemente motivaţionale printre sursele moralităţii dă naştere unui sistem care reflectă diviziunile sinelui. Această recunoaştere nu rezolvă şi nici nu elimină aceste diviziuni. Până în prezent, analiza nu a fost suficient de detaliată cât să poată oferi fundamentul unei teorii morale substanţiale: ea s-a preocupat de temeiuri şi de anumite contraste între modurile în care drepturile şi interesele altora ne pot influenţa. Faptul că am susţinut că revendicările morale au o bază obiectivă nu vrea să susţină în acelaşi timp că acestea ar fi radical impersonale. După cum am subliniat anterior, obiectivitatea necesită recunoaşterea elementelor substanţiale care au o valoare personală în raţionamentele practice şi, prin urmare, în moralitate.

Totuşi, elementul impersonal din orice moralitate obiectivă va fi unul semnificativ şi, în funcţie de circumstanţe, ar putea deveni extrem de solicitant: ar putea pune orice altceva într-un con de umbră. Doresc în acest capitol să aduc în discuţie tensiunea dintre punctele de vedere obiective şi cele subiective atunci când aceste revendicări de moralitate impersonală sunt adresate unor indivizi care trebuie să îşi trăiască viaţa lor.

Aceasta este o problemă cu care ne confruntăm după ce realitatea revendicărilor morale obiective a fost admisă și ea va fi tratată într-un mod diferit în funcție de perspectiva pe care o are un individ asupra surselor moralității, a condițiilor raționalității practice și a cadrului motivațional general al sufletului. Numai că acest lucru reprezintă o problemă a vieții reale și nu doar a teoriei filosofice, așa cum mulți dintre noi pot confirma din propria experiență. Iar acest lucru nu depinde de vreo formă specifică de moralitate personală. Pentru a vă oferi un exemplu familiar: nota de plată a unei mese pentru două persoane dintr-un restaurant newyorkez nu foarte scump reprezintă echivalentul venitului anual pe cap de locuitor din Bangladesh. De fiecare dată când mănânc la restaurant, nu pentru că aș fi nevoit să fac acest lucru, ci doar pentru că așa am chef, banii cheltuiți astfel ar fi putut produce mult mai mult bine dacă ar fi contribuit la întrajutorarea celor care suferă de malnutriție. Același lucru poate fi spus despre achizițiile de haine, vinuri, bilete de teatru, vacanțe, cadouri, cărți, discuri, mobilă etc. Toate acestea sunt elementele unui standard de viață pe care ți-l poate oferi doar un venit considerabil.

Dacă cineva se află în vârful unui sistem economic mondial cu o distribuție extrem de inechitabilă, diferența dintre costul aferent întreținerii standardului obișnuit de viață al persoanei respective și unul mult mai frugal, dar care asigură totuși o existență perfect tolerabilă este suficient de mare cât să poată hrăni, ani de-a rândul, mai multe zeci de familii care suferă de malnutriție. Îndoielile iscate cu privire la găsirea modului ideal de combatere a malnutriției și a altor rele comparabile sunt irelevante aici. Este clar că o moralitate impersonală puternică, dotată cu un grad semnificativ de imparțialitate, poate

constitui o amenințare serioasă la adresa stilului personal de viață pe care mulți dintre noi îl consideră dezirabil.

Acest lucru este valabil nu doar în cazul moralității impersonale precum utilitarismul sau alte perspective consecvențialiste. Admițând că moralitatea îngăduie rațiuni neutre, care sunt suficient de importante și care derivă din interesele altora, ea se va confrunta cu această problemă chiar și în cazul în care va conferi totodată o pondere semnificativă rațiunilor autonomiei și obligațiilor, care sunt relative. În capitolul anterior, am lăsat deschisă problema gradului de imparțialitate care se dovedește a fi necesar. Dar chiar și dacă interesele personale a căror valoare este legată de propria-mi perspectivă nu trebuie să concureze — în deliberările mele practice — cu valorile personale corespondente deținute de alții, ele tot trebuie să concureze cu valoarea impersonală care este conferită satisfacerii celor mai fundamentale nevoi pe care le au alții — o valoare pe care nu o pot considera relativă atunci când o privesc într-un mod obiectiv. S-ar putea să nu mă preocupe faptul că prețul pe care îl plătesc pentru a servi un dineu cu trei feluri de mâncare i-ar putea permite unui filatelist pasionat să își completeze colecția de timbre sau i-ar permite unui credincios să își construiască altarul necesar slăvirii zeului pe care acesta îl venerează sau unui împătimit al curselor de cai să petreacă două zile la hipodrom, chiar dacă fiecare dintre cei trei sunt cu mult mai pasionați după obiectele pasiunii lor decât aș putea fi eu după felurile de mâncare ale dineului respectiv; însă nu pot fi la fel de blazat în legătură cu faptul că prețul dineului respectiv ar putea salva pe cineva de malnutriție, malarie — sau poate, într-un mod mai indirect, de analfabetism sau de posibilitatea de a fi arestat fără să fie

judecat ulterior. Amploarea problemelor lumii, precum și inegalitatea accesului indivizilor la resursele ei produce o asemenea povară de vină potențială încât, în funcție de temperamentul fiecăruia, este posibil să fie nevoie de o doză considerabilă de ingenuitate pentru ținerea ei sub control.

Mulți dintre noi nu se consolează cu revendicarea lui Mill potrivit căreia „situațiile în care oricare persoană (exceptând una la mie) se găsește în situația de a fi un binefăcător public sunt de-a dreptul excepționale; și doar în asemenea ocazii i se solicită să ia în considerare binele public; în orice altă situație, folosul personal, interesele și fericirea unui număr foarte mic de persoane reprezintă singura sa grijă" (Mill, cap. 2, paragraful 19). Este mult mai probabil să fim de acord cu Susan Wolf, atunci când afirmă că „niciun argument plauzibil nu poate justifica folosirea resurselor umane pentru fabricarea *pâté de canard en croûte* în defavoarea folosirii acestor resurse în scopul obținerii unor posibile rezultate benefice alternative" (Wolf (2), p. 422).

Una dintre atitudinile cu care poate fi abordată această problemă este cea stoică: la urma urmelor, nimeni nu a afirmat vreodată că moralitatea ar fi un lucru facil. Mai există însă și un alt gen de răspuns în virtutea căruia această problemă este considerată drept o bază pentru criticarea tuturor solicitărilor morale impersonale. O evoluție importantă în cercetările recente întreprinse în domeniul filosofiei morale a constituit-o provocarea pe care Williams o aduce revendicărilor de moralitate impersonală din perspectiva agentului individual căruia îi sunt adresate revendicările respective. El nu se opune doar utilitarismului și altor teorii consecvențialiste, dar și teoriilor kantiene.[1] Obiecția generală pe care o ridică

Williams este aceea că principiile morale impersonale cer prea mult de la noi, iar dacă suntem dispuși să acceptăm aceste cerințe și să acționăm în conformitate, atunci ne vom afla într-o situație în care ne va fi imposibil să mai trăim vieți bune. Doresc să aduc în discuție presupunerile despre condiționarea moralității subînțelese de acest gen de critică. Deși nu este totdeauna limpede dacă argumentația propusă de Williams se referă la conținutul moralității sau dacă se referă de fapt la autoritatea acesteia, le voi aborda pe amândouă — mai precis, voi lua în discuție atât ideea că adevărata moralitate nu poate fi chiar atât de solicitantă, cât și ideea că ar trebui să i ne împotrivim în cazul în care ar fi cu adevărat chiar atât de solicitantă.

Problema nu este doar că o moralitate impersonală ar putea uneori să ne impună să acționăm în detrimentul propriilor noastre interese. Efectul acesteia asupra vieților noastre este însă cu mult mai profund de atât: o moralitate impersonală ne impune nu doar anumite feluri de comportament, ci și motivele necesare producerii unui asemenea comportament. Cred că măcar acest lucru este adevărat, în orice moralitate corect interpretată. Dacă ni se cere să facem anumite lucruri, atunci ni se va cere să fim și genul de oameni care sunt dispuși să facă lucrurile respective. Iar adeziunea la versiuni diferite de moralitate impersonală necesită nu numai motive, ci și o serie de priorități care să structureze aceste motivații și care, potrivit lui Williams, să fie incompatibile altor motivații necesare trăirii unei vieți umane *bune*. În particular, el susține că cerințele impersonale ar exclude orice angajament luat pentru întreprinderea anumitor proiecte personale care reprezintă condiția integrității vieții individului și, în plus, că ar exclude angajamentele luate față

de alte persoane anumite constituind condiţiile dragostei şi prieteniei. Costul reprezentat de alienarea individului faţă de proiectele sale, dar şi faţă de propria-i viaţă este aşadar mult prea ridicat.[2]

Cei împotriva cărora este direcţionat acest raţionament vor rămâne greu de convins. Utilitariştii ar putea răspunde, în primul rând, că sistemul lor este perfect capabil să ia în considerare atât valoare proiectelor individuale, cât şi pe cea a angajamentelor personale în determinarea a ceea ce este bun pentru totalitatea indivizilor a căror bunăstare constituie standardul moralităţii. În al doilea rând, aceştia ar putea afirma că utilitarismul nu ridică niciun fel de piedică în calea integrităţii vieţii fiecăruia dintre noi, atâta timp cât nu sunt alese proiecte şi angajamente care să contrazică dezideratul bunăstării generale: de exemplu, este evident că un individ al cărui scop în viaţă este maximizarea bunăstării generale nu se va simţi frustrat de astfel de exigenţe utilitariste. În cel de-al treilea rând, adepţii utilitarismului ar putea afirma că orice obiecţie care i s-ar putea aduce şi căreia nu i se va putea da un răspuns, va trebui demonstrată în prealabil. Utilitarismul este aşadar o teorie despre modul ideal de a-ţi trăi viaţa şi nu poate fi dezminţit în baza unor revendicări independente făcute despre felul în care este bine să ţi-o trăieşti.

Această ultimă observaţie, care poate fi făcută chiar şi de către un adept al kantianismului, poate adopta oricare dintre următoarele două forme: dacă recunoaşte sau nu posibilitatea ocurenţei unui conflict între moralitate şi o viaţă bună. Perspectiva nonconflictuală susţine că o teorie morală precum utilitarismul sau kantianismul scoate la iveală, prin prescrierea acţiunilor pe care ar trebui să le întreprindem, un aspect esenţial

al vieții bune care nu poate fi cunoscut independent de moralitate. Posibilitatea de a nu face ceea ce avem rațiuni morale decisive să întreprindem constituie *ipso facto* un mod rău de a-ți trăi existența. Chiar și dacă moralitatea ne solicită să facem anumite sacrificii, faptul că acestea sunt obligatorii implică faptul că ar fi chiar *și mai rău pentru noi* dacă nu le-am face, în acele circumstanțe. Conform acestei viziuni, de vreme ce viața cea mai bună este viața morală, un anumit gen de moralitate nu poate fi respins pe motivele conflictului în care ar intra cu viața bună.

În contrast, cealaltă formă de răspuns admite posibilitatea conflictului. Din această perspectivă s-ar spune că, deși există o distincție și o posibilă divergență între trăirea unei vieți bune și facerea de bine, o teorie morală este o teorie despre modul în care este corect să îți trăiești viața și aceasta nu poate fi refutată prin scoaterea în evidență a faptului că trăirea vieții într-un astfel de mod ar putea transforma viața omului bun în ceva mult mai rău decât ar putea fi în mod normal. O asemenea refutare ar considera, în mod fals, că moralitatea ar trebui să îți spună cum poți avea cea mai bună viață de care te-ai putea bucura. Adevărul este că moralitatea ia în considerare interesele personale ale agentului doar ca pe unul dintre factorii determinanți ai modului în care ar trebui să ne trăim viața.

Doresc să explorez disputa privitoare la pozițiile relative ale vieții bune și vieții morale — sau dintre ceea ce înseamnă a trăi bine și a face dreptate — în teoria etică. Nu voi încerca să definesc acești termeni, deoarece analiza lor face parte din problemă. Voi presupune însă o înțelegere sumară a distincției *prima facie* dintre concepte. Permiteți-mi așadar să afirm acum doar faptul că prin

viață morală înțeleg acea viață care se conformează cerințelor moralității. Ulterior, voi spune câte ceva despre virtutea de prisos, care depășește aceste cerințe.

Disputa are mai mult decât două fețe, din cauza existenței mai multor poziții care rivalizează prin răspunsurile pe care le dau acestor trei întrebări: (1) În ce măsură sunt ideile de viață bună și cele de viață morală logic independente? (2) Dacă aceste idei nu sunt independente, atunci care dintre ele are prioritate în determinarea conținutului celeilalte? Este necesar ca viața bună să fie morală, sau ca viața morală să fie bună? (3) În măsura în care sunt independente, care dintre ele are prioritate în stabilirea modului în care este rezonabil sau rațional pentru o persoană să își trăiască viața? Ar trebui ea să se opună moralității dacă aceasta contravine trăirii unei vieți bune sau este necesar să-și sacrifice traiul bun pe altarul moralității sau este rezonabil să le facă pe oricare dintre acestea; sau se poate oare spune că răspunsul variază în funcție de potența acestor revendicări adiacente? Suntem așadar nevoiți să luăm în considerare relația care se stabilește între aceste trei concepte: viața bună, viața morală și viața rațională.

Lucrul care mă interesează în mod deosebit îl constituie presupunerea că moralitatea trebuie să încerce să le spună oamenilor felul în care pot trăi o viață bună sau cel puțin o viață morală care să nu fie în același timp o viață rea — și că, în asumarea acestei responsabilități, aceasta rămâne vulnerabilă unor posibile critici provenind din punctul de vedere al unei idei mai cuprinzătoare asupra a ceea ce înseamnă să trăiești bine — o idee care cuprinde mai mult decât ideea moralității. Atunci când ținta unor astfel de critici o constituie moralitatea impersonală, ne găsim în fața unui exemplu principal al

conflictului dintre punctul de vedere deținut de fiecare individ și punctul de vedere mult mai obiectiv și mai detașat cu care o asemenea moralitate are de obicei legătură. Acest conflict oferă teoriei morale o sarcină fundamentală.

2. *Antecedente*

Problema găsirii modului de tratare a revoltei individului împotriva revendicărilor moralității este veche de când lumea. În feluri diferite, mulți dintre apărătorii filosofi ai moralității au încercat să o armonizeze cu cel mai mare bine pentru fiecare individ în parte, fie introducând-o ca parte a binelui uman, fie ajustând-o în așa fel încât să se evite conflictul. Vă voi oferi câteva exemple în acest sens. *Republica* lui Platon reprezintă o încercare eroică de a reconcilia cele două puncte de vedere arătând că virtutea morală constituie o parte indispensabilă a binelui pentru fiecare individ în parte. Pe de altă parte, Kant afirmă că armonia reprezintă un lucru a cărui necesitate ne este imposibil să o demonstrăm chiar dacă suntem nevoiți, din rațiuni morale, să o postulăm ca având realitatea noumenului, deși nu o putem găsi în lumea experiențelor. Drept pentru care am putea spera că în afara vieților noastre temporale, în virtutea imortalității sufletului și a existenței lui Dumnezeu, binele de cel mai înalt ordin este realizat, iar fericirea este corelată perfect cu dreptul de a te bucura de fericire.[3]

Mai sunt și cei care neagă în mod explicit această corelație — așa cum este cazul lui Nietzsche, a cărui respingere a moralității impersonale reprezintă o afirmare a dominației idealului traiului bun. (Vezi, de

exemplu, *The Genealogy of Morals* — Genealogia moralei — primul eseu.) Este important ca acest ideal să nu fie identificat exclusiv cu urmărirea cu succes a intereselor pe termen lung sau a plăcerii cuiva. Acest lucru este evident în cazul lui Nietzsche. Idealul unei vieți bune trebuie înțeles în linii foarte generale, în cadrul analizei acestui conflict.

Printre apărătorii moralității impersonale, Bentham se remarcă în mod deosebit prin faptul că neagă orice conexiuni interne între ceea ce este corect să întreprindă un individ și ceea ce este bine pentru el. Conform lui Bentham, viața fiecărei persoane este dirijată exclusiv de urmărirea satisfacerii propriei sale plăceri, precum și de evitarea situațiilor în care îi este pricinuită durere, iar singurul mod în care poate fi convins să acționeze în conformitate cu principiul utilității este de a-l provoca — prin intermediul unor sancțiuni interne sau externe și al unor instituții sociale sau politice — în așa fel încât ceea ce îi produce plăcere să servească în același timp bunăstării generale (Bentham, cap. 1). De vreme ce această situație reprezintă un caz extrem de fortuit, nu există nicio conexiune necesară care să se stabilească între întreprinderea unei fapte corecte și trăirea unei existențe confortabile, iar în cazul intrării acestora în conflict, fericirea individului va avea automat câștig de cauză, în conformitate cu legile de fier ale psihologiei.

Bănuiesc că majoritatea utilitariștilor contemporani nu sunt de acord necondiționat cu cele afirmate de Bentham, ci ar susține în schimb că principiul utilității ne spune nu doar ceea ce ar fi corect să întreprindem (presupunând că am avea un motiv întemeiat de a face lucrul respectiv), ci și ceea ce avem motivații decisive să întreprindem pur și simplu *datorită faptului că* asta este ceea ce este just să

fie întreprins, chiar dacă intră în conflict cu propria fericire. Întrebarea ulterioară care se pune este dacă ei ar respinge totodată și cererea reconcilierii sau ar accepta-o pretinzând că într-un fel oarecare rămâne cel mai bun lucru pentru individ să își trăiască viața în acest fel. Sidgwick se îndoia că o asemenea armonie ar putea fi generată, considerând că în absența sa moralitatea se află într-o poziție ambiguă.[4]

Am dori să-i întrebăm pe kantienii zilelor noastre dacă ar mai continua să încerce să se ridice la înălțimea provocării lui Williams în cazul în care ar fi lipsiți de speranța unei compensații imediate, susținând că oricine se supune legii morale în detrimentul propriilor sale interese are o viață mai bună decât cineva care o încalcă. Atât utilitariștii, cât și kantienii ar trebui probabil, în cazul în care și-ar dori să susțină reconcilierea celor două valori, să facă apel la binele unui sine superior care s-ar exprima printr-o moralitate impersonală. Aceasta este totodată și forma generală a soluției oferite de Platon.

Ideea ar fi că recunoașterea acelor revendicări morale impersonale care iau în considerare interesele fiecăruia sau cerințele legii universale reprezintă funcția unui aspect al fiecăruia dintre noi care este atât de important încât funcționarea sa corespunzătoare și poziția dominantă pe care o deține în viețile noastre umbrește prin valoarea sa pentru noi toate lucrurile bune sau rele care ni s-ar întâmpla. De exemplu, doi oameni a căror moralitate este identică ar putea să nu se bucure de aceeași stare de sănătate, deoarece unul dintre ei are artrită, iar celălalt este perfect sănătos. Dintr-o perspectivă care vizează reconcilierea, însă, aceste valori nu vor putea niciodată transforma o viață imorală în ceva mai bun decât o viață morală. Chiar dacă ni s-ar cere să acceptăm

moartea, acest lucru nu arată altceva decât că o viață morală scurtă este de preferat uneia lungi, dar imorale.

Presupun că o reconciliere de acest gen nu este posibilă, și nici nu este necesară pentru apărarea moralității. Moralitatea nu eșuează automat în cazul în care „binele suveran" de care vorbește Kant rămâne un deziderat intangibil. Chiar dacă sunt de acord cu Williams că sarcina unei teorii morale este să ne spună nu doar ceea ce suntem obligați din punct de vedere moral să facem, ci și felul în care se poate trăi o viață bună, nu cred că o teorie poate fi respinsă doar în virtutea faptului că, în anumite condiții, ea ne impune să trăim o viață mai puțin bună decât am putea trăi dacă am ignora aceste precepte. Poate ca Williams nu ar considera moralitatea prin prisma unor standarde atât de stricte, chiar dacă pare să pună mai multă importanță etică decât aș fi dispus eu să pun pe trăitul bine mai degrabă decât pe făcutul a ceea ce este corect. Consider că amândouă aceste aspecte ale teoriei morale sunt importante, iar conflictul dintre ele este probabil să nu poată fi eliminat din nicio perspectivă plauzibilă. Dacă acest lucru este adevărat, atunci un al treilea aspect al teoriei morale l-ar constitui felul în care poate fi rezolvat acest conflict.

3. *Cinci alternative*

Pentru abordarea sistematică a acestei problematici, voi face o distincție între pozițiile care fac referire la prioritatea relativă pe care o au viața bună și viața morală. Perspectiva care mă atrage va fi revelată eventual, însă cea mai bună pledoarie în favoarea sa o constituie contrastul cu alternativele sale.

(1) *Viața morală este definită în termenii unei vieți bune.* Aceasta este, în mare, poziția adoptată de Aristotel. Aceasta nu înseamnă că cele două idei ar fi echivalente, dar înseamnă că definirea conținutului moralității se face în termenii condițiilor necesare trăirii unei vieți bune, în măsura în care acest lucru depinde de anumite aspecte ale comportamentului unui individ, așa cum se întâmplă în cazul relațiilor sale cu alți indivizi, îndeplinirea rolului social al acestuia, precum și exprimarea, dar și ținerea sub control a emoțiilor sale. Testul principiilor morale îl va constitui contribuția acestora — instrumentală sau structurală — la viața bună ca un tot unitar; dar de vreme ce suntem ființe sociale acest lucru ar putea include unele dintre virtuțile morale cu care suntem mai bine familiarizați.

(2) *Viața bună se definește în termenii vieții morale.* Aceasta este poziția enunțată de Platon, prin care se admite posibilitatea că viața bună ar putea însemna și altceva decât moralitate, atâta vreme cât se atribuie componentei morale o prioritate absolută — în așa fel încât, chiar dacă două vieți morale ar putea să nu fie la fel de bune (din pricina diferențelor de sănătate, de pildă), o viață morală va fi întotdeauna mai bună decât una imorală, indiferent de cât ar putea fi de bună — din alte puncte de vedere — cea imorală.

Ambele poziții enunțate până acum subînțeleg imposibilitatea logică a iscării vreunui conflict între cele două tipuri de viață, din cauza relației interne care se stabilește între ele. Următoarele două poziții nu doar admit posibilitatea conflictului, dar arată și felul în care acest conflict poate fi soluționat printr-o alegere rațională.

(3) *Viața bună trece peste viața morală.* Aceasta este poziția adoptată de Nietzsche. Ea este împărtășită de

Thrasymacos, în *Republica*, și a fost recent adoptată de Philippa Foot, spre deosebire de prima ei abordare a subiectului (1).[5] Această poziție poate admite posibilitatea ca moralitatea să fie un bun omenesc, atâta vreme cât nu i se va permite să devină dominantă. Perspectiva este că, în condițiile în care totul este luat în considerare, dacă o viață morală nu este o viață bună pentru individ, atunci ar constitui o greșeală trăirea unei astfel de vieți. Desigur, s-ar putea susține, așa cum au făcut-o atât Thrasymacos, cât și Nietzsche, că moralitatea reprezintă în sine un lucru rău pentru posesorul acesteia.

(4) *Viața morală are prioritate asupra vieții bune*. Consider că acest lucru este valabil în cea mai naturală formă de utilitarism întâlnită, precum și în majoritatea teoriilor deontologice nonreligioase, incluzând teoriile drepturilor. Ideea este nu că moralitatea va intra neapărat în conflict cu viața bună, ci că poate să facă așa ceva, iar atunci când acest lucru are loc, el ne oferă suficiente motive care să ne determine să ne sacrificăm propriul interes. În utilitarism, posibilitatea conflictului provine direct din modul în care dreptul moral este definit în termenii binelui individual. Spre deosebire de poziția (1), unde ceea ce este moral pentru un individ anume se definește în termeni care-i descriu viața sa bună — mai degrabă, ceea ce i se cere acestuia din punct de vedere moral se definește în termeni care descriu ceea ce se consideră optim pentru totalitatea indivizilor. Orice coincidență între aceasta și ceea ce este bun pentru individul respectiv nu este decât o chestiune de noroc ori de acord politic sau social. Iar dacă acesta se află într-o poziție în care să fie suficient de folositor altora de seama lui, atunci se va vedea nevoit să-și sacrifice venitul, relațiile personale, sănătatea, fericirea sau chiar viața,

Totuşi, punctul impersonal de vedere nu este totul atunci când este vorba despre viaţa umană. Mai există şi alte părţi componente şi tocmai acest lucru face probabil ca, în anumite circumstanţe, o viaţă morală să fie mai rea decât una imorală, care beneficiază însă de anumite compensaţii. Acţionând în conformitate cu raţiuni morale şi chiar acţionând în concordanţă cu balanţa generală decisivă a tuturor raţiunilor existente, motivaţiile nu reprezintă tot ceea ce este bun în viaţa unui individ, deoarece motivaţiile nu reprezintă totul. Moralitatea ar putea oferi motivaţii cu o prioritate absolută, provenind din interesele altora, de a alege o viaţă mai rea, lipsită de alternativa care face într-adevăr viaţa cuiva mai bună.

Dar nu se poate presupune că, în cazul în care se admite posibilitatea conflictului dintre moralitate şi trăirea unei vieţi bune, ponderea raţiunilor va înclina întotdeauna balanţa spre moralitate, în conformitate cu poziţia (4). În orice perspectivă care ia în serios existenţa unor motivaţii morale independente, acestea vor cântări adesea mai greu decât binele individului, contrar poziţiei (3), care acordă o prioritate absolută vieţii bune. Uneori însă [illegible]

acorde în luarea unei decizii raţionale (considerând că cineva poate crede că ar exista ceva de genul luării unei decizii raţionale). Teoriile moralităţii privite ca un sistem de practici, reguli sau convenţii sociale îndeplinesc şi ele condiţia (5). Sunt însă mult mai interesat să aflu dacă această condiţie poate fi îndeplinită de morale impersonale, cu pretenţii universaliste — aşa cum este utilitarismul, dar şi unele forme de kantianism.

Astfel de morale pretind că şi-ar deriva conţinutul din perspectiva individului asupra propriilor sale acţiuni, desfăşurate *sub specie aeternitatis*, chiar dacă ele interpretează asta în moduri diferite. Un punct de vedere universal, care nu face distincţia dintre sine şi oricine altcineva, scoate la iveală principii generale de comportament aplicabile sieşi deoarece astfel de principii sunt, în ultimă instanţă, aplicabile tuturor. Există o tendinţă naturală de identificare a punctului superior de vedere cu ceea ce înseamnă adevăratul sine, tras în jos de lestul individualismului. De asemenea, mai există şi o tendinţă de a acorda prioritate absolută guvernării existenţei de către judecăţile acestuia. Acest lucru se poate întâlni în idealurile vizând transcendenţa morală. Putem oare rezista acestor tendinţe, reuşind să avem o asemenea concepţie, dar continuând să credem nu doar că viaţa bună include mai mult decât simpla moralitate — admiţând aici posibilitatea intrării celor două în conflict — dar şi că moralitatea ar putea uneori să fie respinsă din motive nonmorale, incluzându-le aici pe cele referitoare la viaţa bună? Totul depinde de locul atribuit punctului de vedere impersonal într-o concepţie mai cuprinzătoare a vieţii umane.

Este indiscutabil faptul că această întrebare este, într-un sens mai larg, o chestiune de teorie etică, după

cum este orice întrebare referitoare la relația care se stabilește între cerințele morale și orice altceva. Totodată, s-ar putea spune că un răspuns care permite punctului de vedere impersonal să nu dețină o poziție dominantă va fi înțeles într-un mod mai adecvat drept o respingere a moralității impersonale și o substituire unei moralități mai complexe. Cred însă că aceasta ar depinde de posibilitatea funcționării generale a sistemului în asemenea condiții încât să-i permită acestuia să fie descris în mod plauzibil drept o alternativă la moralitate, mai degrabă decât o combinație de moralitate și de alte lucruri. Factorii care cântăresc mai greu decât moralitatea impersonală, fie în determinarea vieții bune, fie în administrarea rațiunii practice, ar putea, pur și simplu, să fie atât de personali și de nonuniversali încât să nu permită crearea unui sistem moral alternativ. Aceștia ar putea constitui rațiuni a căror validitate nu poate fi susținută din exterior pentru nimeni.

Ca o chestiune de convingere morală, înclin să nu cred în această posibilitate — contrar poziției (5). Înclin puternic să sper, dar mai puțin ferm să cred, că moralitatea corectă va avea mereu de partea sa preponderența rațiunilor, chiar dacă acest lucru nu înseamnă, necesarmente, același lucru cu viața bună. Apare aici pericolul că, în încercarea garantării coincidenței dintre moralitate și raționalitate, aș putea comite o eroare analogă celei pe care am condamnat-o în cazul încercărilor de a garanta coincidența dintre viața bună și cea morală, prin definirea primei în termenii celei de-a doua și viceversa. Consider că este important ca asigurarea convergenței dintre raționalitate și etică să nu fie o întreprindere facilă și nici nu ar trebui să fie realizată printr-o simplă definire a moralului drept ceva rațional, și a raționalului drept ceva

moral. Nu-mi este clar că voi putea evita această formă de simplificare, dar, cu toate acestea, voi încerca.

4. Moralul, raționalul și superfluul

Există un soi de ambiguitate în ideea rațiunii fundamentale care își pune amprenta asupra acestei problematici. „Rațional" poate însemna rațional necesar sau rațional acceptabil. Afirmația că moralul trebuie să fie rațional ar putea însemna că a fi imoral este întotdeauna irațional sau ar putea însemna ceva mai puțin, și anume că a fi moral nu este, de fapt, niciodată irațional. *Stricto senso*, doar prima dintre aceste alternative ar face poziția (4) adevărată.

În cazul în care un număr de motivații diferite sau contradictorii își pun amprenta asupra felului în care este luată o decizie, există trei rezultate posibile cu privire la raționalitatea alternativelor disponibile. Astfel, se poate ca motivațiile nefavorabile să fie suficient de potente încât să facă actul respectiv irațional; este posibil ca motivațiile favorabile să fie suficient de puternice încât să facă actul necesarmente rațional; sau, în fine, este posibil să existe suficiente motive pro și contra încât, deși actul nu este solicitat rațional, acesta să nu fie nici irațional — cu alte cuvinte, ar fi rațional într-o formă slabă: mai precis, ar fi rațional acceptabil.

Am o predilecție deosebită pentru perspectiva potrivit căreia moralitatea trebuie să fie, într-o formă slabă, cel puțin rațională — nu irațională — deși ar trebui să fiu mai satisfăcut cu o teorie care-i demonstrează raționalitatea într-o formă puternică.

Cred că cel puţin una, dacă nu amândouă concluziile pot fi susţinute, fără o *circularitate* evidentă, de o argumentaţie conţinută în teoria eticii, al cărei rezultat înseamnă modificarea cerinţelor impersonale de moralitate. (Revin aici la problema imparţialităţii dezbătute pe scurt în capitolul anterior.) Această modificare reduce dimensiunile conflictului dintre viaţa morală şi viaţa bună, fără să-l elimine în totalitate — şi astfel reduce totodată, şi poate chiar elimină, decalajul dintre ceea ce este obligatoriu moral şi ceea ce este obligatoriu din punct de vedere raţional. Dar chiar şi dacă acest ultim decalaj nu este complet depăşit, argumentaţia ar trebui să facă această formă slabă a raţionalităţii vieţii morale ceva mai stabilă — cu alte cuvinte, ar trebui să asigure că nu este niciodată iraţional să preferi o viaţă morală uneia bună atunci când acestea intră în conflict una cu cealaltă.

Argumentul depinde de ideea potrivit căreia cerinţele morale valabile trebuie să ia în considerare capacităţile motivaţionale obişnuite ale indivizilor cărora le sunt aplicate. Raţionamentele morale trebuie să fie aplicate problematicii referitoare la modul în care se pot trage concluzii raţionale din conflictele dintre raţiunile impersonale şi cele personale.

Am putea considera moralitatea impersonală ca pe un proces a cărui dezvoltare are loc în etape. Sursa acesteia constituie o dorinţă de a fi capabil să subscrii acţiunilor cuiva sau să fii gata să-i accepţi acestei persoane acţiunile şi justificările aferente dintr-un punct de vedere aflat în afara unei situaţii particulare, care nu este cea a oricărei alte persoane anume. Un asemenea punct de vedere trebuie să fie nu doar detaşat, dar şi universal şi trebuie să antreneze voinţa. Iniţial, acest lucru ar putea părea să

producă rezultatul potrivit căruia ar trebui să acord bunăstării și proiectelor altora o pondere egală celei pe care o acord nu doar propriei mele bunăstări și proiecte, ci și celor apropiați mie: că ar trebui să fiu la fel de imparțial între mine și alții pe cât aș fi între oameni complet necunoscuți. Chiar dacă anumite ajustări sunt făcute pentru a exclude din această condiție anumite interese care ar putea să continue să mă impresioneze, dar a căror natură personală le transformă în obiecte nepotrivite pentru grijile impersonale, așa cum este cazul ambițiilor individuale de atingere a succesului sau a dragostei, ponderea reziduală a motivațiilor impersonale provenind din binele tuturor va fi mai mult decât substanțială în comparație cu propriile mele interese, în majoritatea situațiilor. Trebuie să recunosc că, obiectiv vorbind, nu sunt cu nimic mai important decât oricine altcineva — fericirea sau nefericirea mea nu valorează mai mult decât a oricărei alte persoane. Iar partea din mine care recunoaște acest lucru este centrală — cu nimic mai puțin o parte din mine decât propria mea perspectivă.

În etapa următoare, conflictul dintre aceste două forțe devine o problemă etică, ce trebuie rezolvată prin găsirea unei rezoluții ce va trebui susținută dintr-un punct de vedere extern. Nu mă refer aici la observația evidentă a faptului că acele cerințe morale care înrăutățesc considerabil viețile oamenilor atunci când sunt general acceptate — nu doar prin consecințele acțiunilor rezultante, ci mai ales prin caracterul intrinsec al vieților trăite în acest fel — sunt, în această măsură, deficiente. Acest lucru reprezintă o consecință directă a oricărei moralități impersonale care a fost soluționată într-o manieră realistă. El nu exclude acele principii care necesită

sacrificii de sine extreme, dacă aceasta ar putea îmbunătăţi considerabil vieţile altora.

Contemplarea motivaţiilor omeneşti ar putea produce însă o modificare în plus a cerinţelor moralităţii impersonale — una bazată pe toleranţă şi pe recunoaşterea limitelor. Dacă aş contempla situaţia din exterior, atunci aş putea recunoaşte că ponderea acordată raţiunilor impersonale, indiferent de cât de deplin ar fi acestea confruntate, ar trebui încă să facă faţă presiunii imediate a unor motivaţii mai personale şi care rămân în sine active, chiar dacă au fost luate în considerare dintr-un punct de vedere impersonal drept dorinţele unei persoane oarecare printre multe altele. Nu este vorba aici doar despre faptul că interesele mele personale mă vor determina să mă răzvrătesc împotriva cerinţelor impersonale — chiar dacă acest lucru rămâne totuşi posibil. Mai precis, este vorba aici despre faptul că această rezistenţă va căpăta un anumit grad de susţinere din partea punctului de vedere propriu-zis obiectiv. Atunci când considerăm într-un mod obiectiv oamenii şi ne gândim la felul în care ar trebui să îşi trăiască ei propriile vieţi, unul dintre factorii luaţi în considerare îl constituie tocmai complexitatea lor motivaţională. Dacă încercăm să răspundem, dintr-un punct de vedere obiectiv, la întrebarea vizând felul în care urmează să integrăm motivaţiile personale cu cele impersonale, rezultatul acestei încercări nu-l va constitui un aviz automat dat dominaţiei valorilor impersonale, în ciuda faptului că tocmai punctul obiectiv de vedere este cel care scoate la iveală aceste valori. Făcând recurs, am putea readuce conflictul dintre punctele obiective şi cele subiective de vedere înapoi la punctul obiectiv de vedere. Rezultatul probabil este că, la un anumit prag, care rămâne greu de

definit, vom ajunge la concluzia că nu este rezonabil să ne așteptăm ca oamenii să se sacrifice pe ei și pe cei apropiați lor pentru binele general.

Întrebarea cu adevărat dificilă este dacă o asemenea înțelegere — o astfel de condiție a „rezonabilității" — ni se va dezvălui printr-o modificare a cerințelor morale sau doar printr-o simplă acceptare a faptului că majoritatea noastră nu suntem decât niște păcătoși nenorociți — ceea ce, în tot cazul, este probabil un lucru adevărat. Cineva ar putea fi într-atâta de intransigent încât să considere că ne revine nouă îndatorirea aducerii propriilor motivații la nivelul cerințelor morale ce rezultă dintr-o apreciere corectă a ponderii binelui și răului, revelate impersonal, iar în cazul în care nu am fi capabili să facem acest lucru din motive de slăbiciune, atunci este evident că aceste cerințe nu sunt excesive, ci, de fapt, că noi suntem cei răi — deși s-ar putea ca persoana vizată să se abțină să devină prea critică pe această temă.

Nu cred în acest lucru din cauza faptului că, deși moralitatea trebuie să își facă apariția dintr-un punct de vedere impersonal, punctul respectiv de vedere va trebui totuși să ia în considerare genul de ființe complexe pentru care a fost proiectat. Aspectul impersonal constituie așadar doar una dintre trăsăturile caracterului acestora, și nu întregul ansamblu. Ceea ce este rezonabil să le cerem, precum și așteptările impersonale pe care le avem de la ele ar trebui să reflecte acest lucru. Ar trebui, ca să mă exprim așa, să facem în așa fel încât sinele nostru superior să cadă la o înțelegere cu sinele nostru inferior, pentru a putea ajunge în felul acesta la o moralitate acceptabilă. Astfel, discrepanța existentă între cerințele morale și cerințele a căror raționalitate este mai cuprinzătoare de atât poate fi micșorată. De aici rezultă

existența unei autorizații impersonale conferite aducerii la un numitor comun a rațiunilor personale cu cele impersonale.

Wolf afirmă că punctul de vedere din care ar trebui emisă o asemenea judecată nu coincide punctului de vedere impersonal al moralității — nici măcar celui al perfecțiunii individuale — ci acelei „perspective care este neatașată vreunui angajament luat față de orice sistem de valori bine structurat" (Wolf (2), p. 439). Ea consideră că moralitatea poate fi judecată independent și că ar trebui să ne așteptăm la posibilitatea existenței, în anumite cazuri, a unor motivații puternice care să ne determine să ne împotrivim revendicărilor sale. Cred însă că un răspuns poate fi găsit din punctul imparțial de vedere pe care îl deține moralitatea și care va oferi fiecăruia absolvirea pentru un anumit grad de parțialitate — recunoscând faptul că reprezintă doar unul dintre aspectele perspectivei umane. Ca și rațiunea, punctul moral de vedere ar trebui să recunoască și să își explice propriile sale limite.[8]

Reușește argumentația pe care v-am oferit-o aici să evite circularitatea? Aș fi dispus să afirm că da, măcar în sensul propriu de a defini moralul drept un lucru rațional și viceversa. Aceasta nu definește cerințele morale într-un fel care să respecte standardul anterior al raționalității, care să poată fi cunoscut independent de argumentul moral. În schimb, ea ajustează cerințele moralității într-un fel care face ca aderența la ele să devină un lucru rezonabil, prin considerarea punctului de vedere moral — atât în privința generării motivațiilor impersonale, cât și în determinarea felului în care echilibrul dintre acestea și motivațiile personale urmează să fie realizat, mai precis, cât de mult ar trebui să li se

pretindă indivizilor raționali. Această întreprindere nu definește pur și simplu raționalul în termenii moralității, deoarece rațiunile derivate moral furnizează doar un singur factor din întreaga serie de factori care determină ce anume ar putea fi rezonabil să li se pretindă oamenilor să facă. Se poate remarca aici puternica interdependență dintre moral și rațional — ceea ce nu înseamnă însă că ele trebuie să și coincidă indiferent de *prețul* unei asemenea fuziuni, chiar dacă sunt sensibil apropiate.

Chiar și fără să cunoaștem conținutul unui asemenea principiu, putem totuși observa un alt aspect al caracterului său. Acesta nu reprezintă decât o încercare de a gestiona o situație nesatisfăcătoare. În măsura în care cerințele moralității impersonale sunt reduse, aceasta reflectă o atitudine de toleranță și de realism despre natura umană, mai degrabă decât convingerea că întreprinderea unei acțiuni oarecare în virtutea vreunei cerințe mai exigente ar constitui ceva greșit sau irațional. Este evident faptul că anumite pretenții în virtutea cărora individul obișnuit ar fi nevoit să renunțe la propriile sale nevoi, angajamente sau atașamente de ordin afectiv în favoarea unor revendicări impersonale, pe care le poate sesiza și el — sunt nerezonabile într-un mod care poate fi impersonal confirmat.

Numai că nu este necesarmente irațional pentru cineva care ar fi capabil de acest lucru să accepte asemenea pretenții sau chiar să și le autoimpună. De aceea, acest aspect al moralității impersonale ar putea evidenția subiectul enigmatic al superfluității. Virtutea superfluă este evidențiată prin intermediul unor acte de abnegație pentru binele altora ieșite din comun. Asemenea acte sunt demne de laudă și nu sunt privite ca fiind niște excentricități, dar nu sunt considerate niște cerințe

morale sau chiar raționale. Ce aspecte ale acestor acte le face să fie considerate bune, chiar excepțional de bune, oferind motivația întreprinderii lor, fără să ofere, în același timp, o motivație să nu fie întreprinse, care să confere acestui eșec un caracter rău și nejustificat din punct de vedere rațional? La urma urmelor, cel care nu comite aceste sacrificii nu reușește să facă ceva ce are o rațiune estimabilă din punct de vedere moral să facă. Moralitatea nu este *indiferentă* între faptul că el face sau nu face lucrul respectiv. De ce ar trebui atunci ca diferența să aibă acest caracter particular, opțional?

Cred că răspunsul îl constituie faptul că virtutea superfluă înseamnă aderența la revendicările de moralitate impersonală care le precedă modificarea suferită pentru a le permite să se adapteze limitărilor normale ale naturii umane. Această modificare ia forma slăbirii stricteții acestor cerințe, mai degrabă prin intermediul unei așa-zise toleranțe, decât prin descoperirea unor rațiuni morale noi, care au o pondere superioară față de cele originale, impersonale. În cazul în care acestea ar deține o pondere inferioară, ar exista motivații pentru prevenirea acestor tipuri de sacrificiu care implică virtutea superfluă: ar fi *greșite*. Așa cum stau lucrurile însă, asemenea sacrificii sunt doar lipsite de necesitate. Iar cei care și le asumă totuși sunt demni de laudă pentru supunerea lor față de tăria unor rațiuni pe care nu ar fi rezonabil să li se pretindă să le respecte cu strictețe, dat fiind caracterul amestecat al motivațiilor umane. Aparența superfluității în moralitate constituie o recunoaștere, dintr-un punct de vedere impersonal, a dificultăților cu care acest punct de vedere se confruntă pentru a deveni eficient, din punct de vedere motivațional, în viața adevărată a ființelor pentru care nu constituie decât un aspect.[9]

Rezultatul pentru relația dintre moralitate și viața bună este că unele dintre conflictele mai pregnante vor fi atenuate prin reducerea cerințelor morale ca urmare a toleranței. Ceea ce nu înseamnă însă că acest conflict ar dispărea cu totul, iar acest lucru ne aduce din nou la problematica originară a determinării posibilității ca, în astfel de cazuri, moralitatea să dețină majoritatea covârșitoare a rațiunilor în comparație cu cele deținute de viața bună. Cred că modificările autoimpuse pe care le suferă moralitatea impersonală și care permit apariția superfluității fac acest lucru mai probabil, chiar dacă nu îl garantează. În măsura universalității rațiunilor, seria aplicărilor repetate de standarde impersonale pare să ofere cel mai bine integrat set de cerințe la care s-ar putea spera, luând în considerare rațiunile derivate din toate perspectivele existente.

5. *Politica și convertirea*

Am susținut anterior că cerințele moralității pot intra în conflict cu atributele unei vieți bune, iar acest lucru nu constituie un motiv legitim pentru respingerea moralității. Altfel, perspectiva mea implică punerea în discuție a corectitudinii moralității în cazul în care ar fi irațional uneori să fim de acord cu pretențiile pe care le emite aceasta (chiar dacă ideea unei asemenea moralități nu este incoerentă). Există o presiune exercitată din partea punctului de vedere moral propriu-zis pentru ajustarea acelor cerințe în așa fel încât să fie convergente condiției de raționalitate umană deplină, dar nu și condițiilor necesare unei vieți bune.

Cu toate acestea, există ceva profund nesatisfăcător privitor la conflictul dintre viaţa bună şi viaţa morală, precum şi la compromisurile dintre ele — un fapt care produce o presiune constantă de a reinterpreta cel puţin una dintre ele, dacă nu chiar pe amândouă, în aşa fel încât coincidenţa lor să fie garantată. Atunci când afirm posibilitatea existenţei unor astfel de conflicte nu doresc să le subestimez. Williams a evidenţiat o problemă fundamentală a eticii care fusese neglijată până atunci. Dacă funcţia unei teorii etice este aceea de a identifica nu doar viaţa morală, ci şi pe cea etică, scoţând la iveală motivaţiile care ne determină să le trăim pe fiecare dintre ele, atunci o teorie care le permite să fie divergente va pretinde ceva ce va fi dificil de acceptat, dată fiind importanţa fiecăruia dintre aceste idealuri.

Atâta vreme cât nu ne dorim ca viaţa să se desfăşoare în acest mod, este natural să sperăm că astfel de teorii sunt false, deşi această speranţă nu le infirmă propriu-zis. Doar existenţa unui viciu fundamental sau a unei alternative mai bune poate face acest lucru. Ar putea părea un lucru imposibil ca a trăi aşa cum avem motive decisive să o facem să constituie o viaţă rea sau o viaţă care este cumva mai puţin decât optimă, date fiind circumstanţele. Ar putea părea imposibil că o viaţă imorală ar putea fi o alternativă superioară unei vieţi morale sau că o viaţă morală ar trebui să fie o viaţă rea. Cred însă că ceea ce susţine astfel de revendicări de imposibilitate nu este nici etica şi nici logica, ci o convingere că lucrurile nu ar trebui să fie aşa — şi că ar fi un lucru rău dacă ar fi într-adevăr astfel. Şi chiar aşa ar fi. Nu constituie însă cu necesitate un adevăr faptul că cea mai bună viaţă poate fi întotdeauna realizată făcând doar ceea ce se cuvine. Raţionalitatea morală nu constituie o parte

suficient de dominantă a bunăstării individuale a omului pentru a putea realiza acest lucru. În cazul în care ea deține un rol primordial în determinarea acțiunilor noastre, acest lucru este cauzat doar de existența unui bine care se situează în afara noastră.

La fel ca Williams, găsesc că utilitarismul este prea solicitant și de aceea sper că este fals. Numai că aceste probleme nu vor dispărea odată cu simpla sa respingere. Intuiția morală fundamentală potrivit căreia nimeni nu contează, în mod obiectiv, mai mult decât oricine altcineva, precum și recunoașterea faptului că această înțelegere ar trebui să dețină o importanță fundamentală pentru fiecare dintre noi, chiar dacă punctul obiectiv de vedere nu este neapărat punctul de vedere pe care îl deținem, creează un conflict în sinele individului prea puternic pentru a admite o rezoluție facilă. Mă îndoiesc că atrăgătoarea reconciliere a moralității, a raționalității și a vieții bune ar putea fi realizată în cadrul teoriei etice, înțeleasă în cel mai strict sens cu putință. Dilemele revelate aici pot apărea pentru majoritatea teoriilor etice și, în particular, pentru teoriile care posedă un element impersonal semnificativ. Că aceste dileme vor fi nu doar posibile, dar și actuale, faptul va depinde atât de felul în care este lumea, cât și de felul în care suntem noi înșine.

Aceasta ne poartă către un mod diferit de abordare a lor, nu teoretic, ci în viață. Conflictul dintre moralitate și viața bună reprezintă o condiție nesatisfăcătoare care ne prezintă o sarcină și, în timp ce teoria va fi necesară soluționării ei, soluția propriu-zisă nu este doar o teorie nouă, ci o schimbare a condițiilor vieții. Voi menționa două abordări posibile.

Prima dintre acestea este convertirea personală. Cineva care este convins de adevărul moralității care îl

solicită la maximum, cerându-i imposibilul — aşa cum se întâmplă în cazul utilitarismului, atunci când acest individ este un om bogat, care trăieşte într-o lume a inegalităţilor extreme — ar putea fi capabil, printr-un salt care vizează transcendenţa sinelui, să îşi schimbe viaţa într-un mod radical, din interiorul fiinţei sale care slujeşte credincios această moralitate — a asigurării bunăstării umanităţii sau a tuturor fiinţelor cugetătoare — în aşa fel încât aceasta să devină grija sa principală şi binele său predominant. Aceasta ar putea fi o alegere personală sau ceva ce el crede că toată lumea ar trebui să facă: o cerere de transformare umană.

Din punctul de vedere al celui care se confruntă cu posibilitatea realizării unui asemenea salt, el pare să reprezinte un sacrificiu teribil sau chiar o formă de sacrificiu ritual. Numai că această aparenţă e determinată de standardele vieţii bune, aşa cum a fost ea definită în perioada preconvertirii sale. Dacă acest salt este încununat de succes, tot ceea ce constituie apanajul unei vieţi bune pentru el va fi diferit în momentul aterizării sale de cealaltă parte, iar armonia este restabilită. Problema o constituie doar găsirea resurselor pentru întreprinderea saltului, date fiind valorile personale pe care le are în acest moment. Dacă sentimentul de alienare pe care îl are cu privire la conflictul dintre sentimentul lui de moralitate şi viaţa sa este suficient de acut, ar putea găsi elanul necesar; desigur, asemenea convertiri pot fi însă extrem de dureroase.

Cea de-a doua alternativă este cea politică. În capitolul anterior, am spus câte ceva despre rolul jucat de instituţiile politice în externalizarea conflictului dintre punctele de vedere. Poate că cea mai importantă misiune a gândirii şi a acţiunii politice o constituie aranjarea lumii

într-un mod care să-i permită fiecăruia să trăiască o viață bună fără să comită vreun rău sau să beneficieze de ghinionul altora și așa mai departe. Armonia morală, și nu doar pacea socială, reprezintă, de fapt, scopul corect al politicii și ar fi de dorit ca această armonie să poată fi realizată fără să fie necesar ca fiecare dintre noi să treacă prin convertirea personală profundă care să facă imposibil conflictul dintre moralitate și viața bună.

Un anumit grad de modificare a personalității individului reprezintă o parte legitimă a tuturor ambițiilor de reconciliere prin intermediul politicii, numai că aceasta nu ar trebui să fie atât de radicală precum cea urmărită în cazul convertirii personale pure, unde tot acest efort se petrece într-un singur suflet, iar multe lucruri vor trebui sacrificate. În schimb, considerăm conflictul dintre valorile personale și moralitatea impersonală ca fiind un conflict între idealuri, niciunul dintre acestea netrebuind abandonat, pentru a putea astfel să continue să ne ofere oportunitatea construirii unei lumi în care ocurența vreunui conflict efectiv să fie contingent redusă, dacă nu chiar eliminată total, în vreme ce instituțiile care ne guvernează existența vor face posibilă trăirea unor vieți personale îndestulate, fără negarea revendicărilor impersonale care derivă din nevoile miliardelor de semeni. Aceasta nu este încă o teorie etică sau politică, dar ea descrie forma pe care cred că ar trebui să o ia o teorie care să armonizeze moralitatea și viața bună fără să o abandoneze prea mult pe oricare dintre acestea.

Dacă ar trebui să fac o alegere între aceste două metode de gestionare a conflictului dintre perspective, aș tinde să o prefer pe cea de-a doua, care aduce o diviziune normativă a muncii în viața omului și care necesită

aşadar un grad mai redus de unificare eroică. Dar, în stadiul actual în care se află lumea, se prea poate să nu avem vreo alegere, deoarece sarcina creării unei ordini politice, care să aibă totodată armonia morală necesară bunei sale funcţionări, pare să fie atât de urgentă şi de dificilă încât s-ar putea să fie nevoie de convertirea personală radicală a unui număr mare de indivizi pentru a putea începe lucrările de construcţie a ei.

Totuşi, are sens să întrebăm ce anume ne-ar putea servi drept ideal moral, iar acestei întrebări i-aş oferi un răspuns pluralist, anticomunitar.

Lumea pe care visez că ar putea fi construită în urma unui proces de reconstrucţie politică nu ar conţine „oameni noi", diferiţi de noi într-un mod pe care nu l-am putea recunoaşte din pricina faptului că ar fi dominaţi de valori impersonale într-o asemenea măsură încât fericirea lor personală ar echivala cu servirea umanităţii. O astfel de lume ar putea fi superioară celei în care trăim acum, dar, dincolo de posibilitatea existenţei unei astfel de lumi, trebuie considerat faptul că aceasta ar fi considerabil mai săracă decât o lume în care volumul imens de revendicări impersonale ar fi abordat de instituţii care le oferă indivizilor — incluzându-i aici pe cei care le susţin şi le fac să funcţioneze — libertatea de a-şi dedica întreaga atenţie şi energie bunăstării propriilor lor vieţi şi valorilor ce nu ar putea fi altfel recunoscute impersonal.

NOTE

[1] Vezi Williams (4) şi (6), precum şi câteva alte lucrări în (8).

[2] Voi folosi de aici înainte expresia „o viaţă bună" chiar dacă Williams nu îşi exprimă poziţia în astfel de termeni şi chiar dacă

această sintagmă s-ar putea dovedi oarecum inexactă. „Trăind bine" ar putea fi o expresie mai adecvată de vreme ce ea nu sugerează la fel de categoric maximizarea intereselor unei persoane de-a lungul întregii sale vieți. O astfel de sintagmă s-ar potrivi mai bine poziției adoptate de Williams potrivit căreia punctul adecvat de vedere pentru luarea unei decizii este situat *în momentul de față*, mai degrabă decât într-un foișor atemporal din care se poate observa întreaga ta viață. De asemenea, ar elimina sugestia că tot ceea ce se opune moralității impersonale nu reprezintă decât interesul personal, mai degrabă decât ceva specific dintr-o serie de lucruri de care s-ar putea preocupa un individ la un moment dat — incluzând aici interesele anumitor indivizi și, poate, lăsând la o parte chiar propriul său interes pe termen lung. Numai că problemele centrale nu depind de alegerea ce poate fi făcută între aceste interpretări ale trăitului bine. Opoziția generală care ne preocupă o constituie cea dintre revendicările de moralitate impersonală și perspectiva personală deținută de agentul căruia îi sunt adresate aceste revendicări. Structurarea acesteia în termenii unei vieți bune ne permite să legăm afirmația pe care o face Williams cu discuția anterioară.

[3] Kant (3), pp. 110–133; Kant (1), p. B839.

[4] Sidgwick, cartea 2, cap. 5 și capitolul final.

[5] Schimbarea are loc între Foot (1) și (2).

[6] Poziția pe care o adopt aici este asemănătoare celei susținută de Wolf. Ea dezbate relația dintre punctul moral de vedere și punctul de vedere al perfecțiunii individuale, punând sub semnul întrebării „presupunerea că este întotdeauna de preferat să fii superior din punct de vedere moral" (Wolf (2), p. 438). Ea conchide totodată că nu trebuie să fie neapărat defectul unei teorii morale faptul că cineva care este moralmente perfect după standardele acestei teorii ar trebui să fie o persoană imperfectă — de vreme ce punctul moral de vedere nu oferă o modalitate completă de evaluare a vieții cuiva. Wolf se concentrează asupra aspectelor respingătoare ale perfecțiunii morale, numai că poziția ei ar putea fi aplicată și problematicii adeziunii la cerințele morale de o mai mică însemnătate (vezi Wolf (3)). Locul în care mă despart de ea, așa cum voi explica ulterior, rezidă în speranța că există totuși o cale de păstrare a priorității cerințelor morale — dacă nu și a considerațiilor morale în general — pentru determinarea

modului în care este rațional să trăiești, deși nu și a felului în care este bine să îți trăiești viața.

[7] Railton oferă o dezbatere convingătoare pe marginea acestor probleme, deși dintr-o poziție mai consecvențialistă decât pot eu accepta.

[8] Pentru o replică diferită și fascinantă oferită lui Wolf, vezi critica „tentației puternice de a transforma moralitatea într-o alternativă pentru religie și transformarea acesteia, în decursul acestei întreprinderi, într-un obiect al devoțiunii care este maximal, cel puțin din perspectiva aspirațiilor, și care are practic un caracter religios" oferită de Adams (p. 400). Aceasta, afirmă el, nu ar fi altceva decât o formă de idolatrie.

[9] Hare ne oferă o descriere a superfluității în *Moral Thinking* (Gîndirea morală) care este, pe alocuri, similară acesteia — exceptând faptul că el consideră că ar fi compatibilă cu utilitarismul datorită faptului că, dată fiind natura umană, cele mai puțin solicitante principii ar putea fi acelea a căror insuflare deține și cea mai mare utilitate.

XI. Nașterea, moartea și sensul vieții

1. Viața

Într-o vară, acum mai bine de zece ani, pe când predam la Princeton, un păianjen uriaș a apărut în pisoarul din toaleta bărbaților din sala 1879 — o clădire în care se află Catedra de filosofie. Când pisoarul nu era folosit, păianjenul stătea în rozeta metalică de la baza acestuia, iar atunci când acesta era în folosință, încerca să se adăpostească de apa care începea să curgă, reușind uneori să se cațere câțiva centimetri pe zidul de faianță, într-un punct care nu era prea ud. Uneori însă, era prins și rostogolit de torentul de apă. Nu părea să fie prea fericit și încerca mereu să se ferească din calea torentului. Numai că era un pisoar lung, aflat sub nivelul pardoselii, drept pentru care păianjenul nu putea să iasă afară.

În ciuda acestei situații, păianjenul reușea cumva să supraviețuiască, hrănindu-se probabil cu micile insecte specifice locului și mai era încă acolo la începutul primului trimestru. Toaleta trebuie să fi fost folosită de cel puțin o sută de ori pe zi și, de fiecare dată, se întâmpla aceeași încercare disperată de evitare a torentului de apă. Viața sa părea mizerabilă și epuizantă.

Cu timpul, întâlnirile mele cu această insectă au început să mă sâcâie. Desigur că acesta putea fi mediul natural al păianjenului, dar, din cauza faptului că era

încarcerat de suprafața lucioasă a buzei pisoarului, nu exista nicio posibilitate ca el să iasă de acolo chiar și dacă ar fi vrut să o facă, după cum nu exista nicio modalitate de a confirma dacă el își dorea sau nu acest lucru. Niciunul dintre utilizatorii toaletei nu făcea ceva pentru schimbarea situației și, odată cu trecerea timpului și transformarea toamnei în iarnă, am hotărât, după multe ezitări să îl eliberez. M-am gândit că dacă nu îi va plăcea, sau dacă nu va găsi suficientă hrană afară, s-ar putea întoarce înapoi cu ușurință. Așa că, într-o zi, către sfârșitul trimestrului, am luat un șervețel de hârtie pe care i l-am întins. Păianjenul și-a întins picioarele către această punte artificială, iar eu l-am tras afară, după care l-am depozitat pe pardoseală.

Stătea acolo fără să-și miște vreun mușchi. I-am făcut ușor vânt cu șervețelul, dar nu s-a întâmplat nimic. L-am împins cu blândețe vreo doi-trei centimetri pe gresia de lângă pisoar, însă tot nu a răspuns. Părea să fie paralizat. Am început să mă simt stânjenit, dar m-am gândit că dacă nu voia să stea pe gresie, câțiva pași ar fi fost suficienți să sară înapoi. În același timp era aproape de perete și nu se găsea în pericolul de a fi călcat în picioare. Am plecat, dar când m-am întors două ore mai târziu, tot nu se mișcase de acolo.

A doua zi l-am găsit în același loc, cu picioarele chircite în acea poziție caracteristică păianjenilor morți. Cadavrul său a rămas acolo o săptămână, până când au curățat în sfârșit pardoseala.

Această poveste ilustrează pericolele combinării perspectivelor care sunt radical distincte. Aceste pericole iau mai multe forme; în acest ultim capitol, voi descrie câteva dintre pericolele care apar cu privire la atitudinea pe care o afișăm față de propriile noastre vieți.

Urmărirea obiectivității în privința valorii riscă să uite total de valoare. Am putea atinge un punct de vedere atât de alienat de perspectiva vieții omului, încât tot ce ne mai rămâne de făcut în acel punct este să observăm: nimic nu pare să mai ofere valoarea pe care pare să o aibă atunci când este privită din interior și tot ceea ce putem observa sunt dorințele, încercările și valorizările omului, văzute doar ca simple activități sau condiții. În capitolul VIII, am făcut aluzie la faptul că, dacă vom continua pe drumul care duce de la înclinațiile personale către valorile și etica obiectivității, riscăm să cădem în nihilism. Problema o constituie a ști unde și când să te oprești, iar aceasta ni se dezvăluie în câteva dintre cele mai răscolitoare problematici filosofice.

Relația tulburătoare dintre perspectiva internă și cea exterioară, dintre care niciuna nu poate fi evitată, face dificilă menținerea unei atitudini coerente cu privire la faptul că existăm îndreptându-ne către moarte, dar și către acel punct al aflării semnificației vieților noastre, deoarece o perspectivă detașată asupra propriei noastre existențe, odată ce a fost atinsă, nu poate fi ușor integrată în punctul de vedere din care ne trăim viața. Privită de la suficientă depărtare, nașterea mea pare accidentală, viața lipsită de sens, iar propria mea moarte nesemnificativă, dar atunci când este privită din interior, nașterea mea este inimaginabil să nu se fi petrecut, viața mea devine monstruos de importantă, iar moartea mea catastrofică. Deși este clar că aceste două puncte de vedere aparțin aceleiași persoane — aceste probleme nu ar apărea dacă nu ar fi așa — ele funcționează suficient de independent unul de celălalt încât să apară celuilalt ca o adevărată surpriză, ca și cum ar fi vorba despre o identitate care a fost momentan uitată.

Perspectiva subiectivă reprezintă miezul vieții cotidiene, în vreme ce perspectiva obiectivă evoluează într-o primă fază drept o formă de înțelegere superioară; o mare parte din tot ceea ce scoate la iveală va putea fi folosit instrumental, în scopul atingerii unor scopuri subiective. Dar dacă aceasta va fi dusă prea departe, ea va compromite scopurile vizate: ajungând să mă văd, obiectiv vorbind, ca pe o mică bulă organică, excesiv de temporară și contingentă, în supa universală, voi fi împins către o atitudine apropiată de indiferență. Dintr-o asemenea perspectivă, atitudinea pe care o am față de viața lui Thomas Nagel este identică cu cea pe care o am față de viața oricărei alte creaturi. Numai că atitudinea pe care o am față de mine însumi este destul de diferită, iar acest lucru face ca cele două perspective să intre în conflict. Aceeași persoană, care este angajată subiectiv față de o viață personală, cu toate detaliile aferente, se va găsi, într-un alt aspect, simultan detașată; această detașare compromite angajamentul acelei persoane fără să-l distrugă însă total, lăsându-l divizat. Iar sinele obiectiv, observând că este, personal, identic cu obiectul detașării sale, ajunge să se simtă încarcerat în această viață particulară — detașat, dar, în același timp, incapabil să se desprindă, remorcat de *locomotiva* unei seriozități subiective de care nu poate nici măcar încerca să se descotorosească.

Unele dintre atitudinile care duc la astfel de conflicte ar putea fi greșite; altele ar putea fi modificate prin intermediul unui proces de reconciliere în care gradul detașării este redus, iar angajamentul asumat inițial este modificat în sensul reducerii intensității conflictului; unele dintre aceste conflicte sunt însă imposibil de eliminat. Fără îndoială, mulți dintre cei care au trăit

experiența disconfortului pe care-l cauzează detașarea de sine pur și simplu uită de el și continuă să trăiască de parcă nici nu ar exista o asemenea perspectivă exterioară. Unii chiar resping astfel de griji existențiale ca fiind închipuite sau artificiale. Găsesc că ambele variante de răspuns sunt inacceptabile deoarece punctul de vedere obiectiv, chiar și atunci când se află la limita obiectivității, constituie o parte mult prea esențială din noi pentru a putea fi suprimată cu sinceritate, în vreme ce efortul găsirii unei forme individuale de viață, care îl recunoaște și îl include, poate da roade, chiar dacă, inevitabil, integrarea completă ne scapă.

Dorința de a trăi, pe cât este cu putință, în deplina recunoaștere a faptului că poziția pe care o deținem în Univers nu este centrală are ceva dintr-un impuls religios sau măcar din conștientizarea întrebării la care religia pretinde că ar avea un răspuns. Astfel, soluția religioasă ne conferă o poziție centrală de împrumut, prin intermediul atenției acordate de o ființă supremă. Atâta vreme cât nu putem compensa lipsa unei semnificații cosmice prin semnificația care derivă din perspectiva pe care o deținem se poate ca întrebarea religioasă să fie echivalentă antiumanismului, în cazul în care ea este lipsită de un răspuns religios. Suntem nevoiți să realizăm această reconciliere în măsura în care sunt capabile mințile noastre să facă acest lucru, iar posibilitățile sunt eminamente limitate. Problema aici nu este una pur intelectuală. Atât punctul de vedere extern, cât și contemplarea morții duc la pierderea echilibrului în viață. Majoritatea oamenilor au fost subit buimăciți la gândul infimei probabilități de care a depins propria lor naștere sau la gândul că lumea va continua să existe după ce ei au murit. Unii dintre noi simt încontinuu frâna unui

contracurent al absurdităţii puse proiectelor şi ambiţiilor care dau elan vieţilor lor. Aceste dislocări discordante ale perspectivei externe sunt inseparabile de evoluţia deplină a conştiinţei.

Voi începe cu problema naşterii — sau cea a atitudinii pe care ar trebui să o adoptăm faţă de propria noastră existenţă. Chiar dacă suntem mai puţin familiarizaţi cu aceasta, prin comparaţie cu problema morţii şi cu cea a sensului vieţii, structura ei este similară acestora. Dintr-un punct de vedere obiectiv, două lucruri — niciunul dintre acestea nefiind uşor de asimilat — mă frapează atunci când vine vorba despre propria mea naştere: contingenţa extremă şi lipsa totală de importanţă ale acestui eveniment. (Desigur, acelaşi lucru poate fi afirmat despre naşterea oricui; iar în cazul în care este vorba despre naşterea cuiva de care îmi pasă, majoritatea dificultăţilor menţionate anterior îşi vor face simţită prezenţa, în consecinţă.) Permiteţi-mi, aşadar, să iau în discuţie aceste două puncte, abordând mai întâi problema contingenţei.

Subiectiv vorbind, începem prin a ne considera existenţa ca pe un lucru de la sine înţeles: este una dintre premisele cele mai fundamentale. Atunci când, în fragedă copilărie, învăţăm despre contingenţa propriei existenţe, chiar şi simplul fapt că aceasta a depins de întâlnirea părinţilor noştri constituie o slăbire a siguranţei de sine nonreflexive cu care am făcut primii paşi în această lume. Existăm dintr-o întâmplare norocoasă şi nu dintr-un drept sau dintr-o necesitate anume.

Biologia elementară ne dezvăluie cât poate fi de extremă această situaţie. Astfel, existenţa mea depinde de naşterea unui anumit organism, care ar fi putut să evolueze doar din întâlnirea unui anumit ovul cu un anume

spermatozoid, care la rândul lor, ar fi putut să fie produși doar de organismele particulare care le-au produs și așa mai departe. Dacă luăm apoi în considerare numărul mediu de spermatozoizi, vom vedea că a existat de fapt o foarte mică șansă ca eu să fiu născut, dată fiind situația care exista cu o oră înaintea conceperii mele, asta ca să nu mai vorbim de condițiile care o precedaseră cu un milion de ani — asta dacă nu cumva tot ce se întâmplă în lume este determinat cu o rigiditate absolută, ceea ce nu ar părea să fie cazul. Iluzia naturală a propriei mele inevitabilități intră în coliziune cu faptul obiectiv că toți *cei* care există, sau au existat vreodată, sunt absolut contingenți — propria mea existență, în particular, fiind unul dintre lucrurile cele mai lipsite de esențialitate din lume. Aproape fiecare persoană posibilă nu a fost și nici nu va fi vreodată născută, iar faptul că eu sunt unul dintre puținii care au reușit să existe este pur și simplu rezultatul unui accident.

Efectele subiective ale acestei informații sunt complexe: ele reprezintă mai mult decât o simplă trezire la realitate. Există uimire și ușurare, plus emoția sau alarma retrospectivă provenind din înțelegerea situației extrem de periculoase prin care ai trecut, atunci când totul s-a terminat cu bine. Mai poate exista o senzație similară sindromului supraviețuitorului, respectiv sentimentul de vinovăție față de toți cei care nu se vor naște vreodată. Și totuși, în tot acest timp, sentimentul unei inevitabilități subiective nu dispare complet; toate aceste fapte evident obiective despre propria mea persoană îmi provoacă o incredulitate emoțională. Îmi pot imagina că aș fi murit la vârsta de cinci ani, însă nu îmi este ușor să conștientizez faptul că istoria universului și-ar fi putut completa parcursul, fără ca eu să fi apărut

în tot acest răstimp. Atunci când mă concentrez așa cum se cuvine asupra unei atari posibilități, se produce o senzație de cădere în gol, care revelează faptul că un cadru de susținere solid, dar pe care nu îl observasem până în acel moment, a fost eliminat din lumea mea.

Propria-mi existență se află în centrul imaginii prereflexive pe care o am despre lume, deoarece reprezintă sursa și calea înțelegerii pe care o am față de orice alt lucru. Este descurajant să te lași condus prin lume doar pentru a afla că această existență a ta este complet lipsită de importanță — reprezentând unul dintre cele mai puțin „fundamentale" lucruri din întreaga lume. O lume fără mine, în oricare punct din întreaga sa istorie, pare a fi o lume din care lipsește o piesă esențială, o lume care și-a pierdut subit toate parâmele de fixare. Dacă te concentrezi profund la gândul că ai fi putut să nu te naști vreodată — confruntându-te cu posibilitatea distinctă a eternei și completei tale absențe din această lume — cred că și tu vei descoperi că acest adevăr clar și total lipsit de echivoc are darul să îți creeze o senzație profund nefirească.

Avem de-a face cu manifestarea unei tendințe solipsiste, care se atașează, surprinzător, punctului de vedere obiectiv, mai degrabă decât celui subiectiv — așa cum se întâmplă în cazul solipsismului lucrării lui Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*. Punctul obiectiv de vedere, care consideră totul *sub specie aeternitatis*, derapează cu ușurință ajungând să se considere pe sine drept condiție a lumii sau cadru al întregii existențe, în loc să realizeze faptul că nu reprezintă decât un simplu aspect al perspectivei deținute de un anume individ în lume.

Dacă uit cine sunt, îmi pot imagina fără niciun fel de problemă că Thomas Nagel nu a existat vreodată; numai

că există riscul de a face acest lucru doar pe jumătate, imaginându-mi, de fapt, *o lume proprie* care nu îl conține pe Thomas Nagel în ea — și unde sinele obiectiv este ținut pe banca rezervelor, ca să mă exprim așa. Pentru a-mi putea imagina cu adevărat cum arată lumea fără mine, va trebui să mă descotorosesc și de sinele obiectiv, iar acest lucru începe să semene cu descotorosirea de lumea propriu-zisă, și nu doar de un anumit lucru din interiorul său. Este ca și cum ar exista o iluzie naturală potrivit căreia lumea nu este complet detașabilă de propria mea concepție despre ea.

Atracția exercitată de această iluzie este de-a dreptul misterioasă. Știu perfect de bine că lumea nu este esențialmente a mea: nu este vorba aici despre un adevăr necesar care ar putea fi sau ar fi putut să se refere sau să fie gândit de mine. La fel precum această cameră în care mă aflu acum și la care mă pot referi drept *această cameră* ar fi putut să nu creeze relația cu mine care să facă posibil acest gen de referință — deoarece se poate ca eu să nu fi intrat vreodată în ea — la fel se întâmplă și cu această lume și cu tot ceea ce are legătură cu ea. Faptul că trebuie să exist în ea pentru a putea gândi posibilitatea de a nu mă fi conținut nu îi reduce cu nimic potențialitatea reală. Chiar dacă unele dintre privințele în care poate fi descrisă lumea în mod obiectiv sunt esențiale acestui scop, eu, ca posesor particular al perspectivei obiective, nu îi sunt esențial, ceea ce îmi permite să o concep făcând abstracție de legătura pe care o am cu ea.

Dar, chiar și în cazul în care respingem cu fermitate supoziția solipsistă ca fiind o greșeală, o versiune palidă a ei tot va continua să existe. Deși lumea nu este, esențialmente vorbind, propria mea lume, recunoașterea obiectivă a contingenței mele trebuie să coexiste înăuntrul

minții mele cu imaginea completă a lumii al cărei subiect *sunt*, inevitabil, eu. Astfel, persoana a cărei contingență o recunosc este nu doar epicentrul lumii, în felul în care apare ea, din poziția din care o privesc acum, ci reprezintă epicentrul întregii mele perspective universale. A presupune că această persoană nu ar fi trebuit să existe este echivalent cu a presupune că întreaga mea lumea nu ar fi trebuit să existe.

Se pare așadar că existența lumii mele depinde de existența unui anumit lucru din ea. Numai că, desigur, nu acesta este cazul. Adevărata mea persoană nu este doar o parte a lumii *mele*. Persoana care sunt eu reprezintă o mică parte contingentă a unei lumi care nu îmi aparține doar mie. Drept pentru care, existența lumii mele depinde de mine, dar eu, la rândul meu, depind de existența lui Thomas Nagel, iar Thomas Nagel depinde de *lume*, fiindu-i totodată neesențial. Astfel, faptul de a fi cineva particular produce încă un disconfort: existența lumii mele depinde de nașterea acestuia, chiar dacă el apare în ea ca unul dintre personaje. Este straniu să te vezi pe tine însuți și întreaga ta lume astfel, ca pe niște produse naturale.

Cel de-al doilea lucru care apare din perspectiva obiectivă a nașterii mele este lipsa de importanță pe care o are acest lucru. Menționând doar faptul că, în secțiunea imediat următoare, voi discuta mai în amănunt problema semnificației și a lipsei acesteia, aș dori să mai adaug totuși ceva în această privință.

Lăsând la o parte întrebările mai generale despre valoarea propriu-zisă a existenței umane, atunci când considerăm lumea dintr-un *foișor* din care pot fi făcute astfel de observații, pare să nu conteze cine există și cine nu. Propria-mi existență, la fel ca existența oricărei alte

persoane, este complet gratuită. Ar putea exista un anumit motiv care îmi permite să îmi continui existența, acum că mă aflu aici, dar nu există absolut niciun motiv pentru care să mă fi născut: dacă nu aș fi existat, lumea nu ar fi fost cu nimic alta decât este acum; cu siguranță nu mi s-ar fi simțit lipsa! Ar putea exista câțiva oameni, precum Mozart sau Einstein, a căror nonexistență ar fi constituit o reală pierdere, dar pentru marea masă nu există niciun motiv pentru care ar trebui să existe. Am putea merge și mai departe afirmând că nu există niciun motiv pentru existența oamenilor și a formei lor de viață: dacă nu ar fi existat, nu ar fi fost niciun motiv să fie inventați — în orice caz, ar fi putut exista alte ființe în loc. Însă problema pe care o dezbat aici nu depinde în vreun fel de această revendicare mai amplă. Să presupunem că lumea ar constitui un loc mai puțin interesant și valoros în cazul în care nu ar fi populat. O revendicare mai restrictivă ar fi că, obiectiv vorbind, nu contează care persoană *particulară* capătă viață.

Aceasta intră în conflict cu perspectiva pe care o obținem în mod natural din interiorul lumii. Subiectiv, simțim că noi și toți cei pe care-i iubim aparținem acestui loc — și că nimic nu ne-ar putea submina dreptul de a fi admiși în Univers. Indiferent de ceea ce cred alții, ultimul lucru la care ne-am aștepta ar fi să ajungem să vedem lumea într-un mod care micșorează semnificația nașterii noastre. Dar, pe măsura creșterii obiectivității, se instalează o anumită detașare, iar existența, din care provin toate interesele, motivațiile și justificările noastre, ne devine tot mai indiferentă. Oricine altcineva ar fi reușit la fel de bine ca mine și ca tine. Datorită faptului că aproape tot ceea ce contează pentru fiecare dintre noi depinde de vieți care există cu adevărat, ceea ce contează

este adânc înrădăcinat în ceva a cărui non-existență nu ar fi contat câtuși de puțin.

Răspunsul vădit este că ceva poate conta chiar dacă eventuala lui existență nu ar fi contat înainte să se producă, dacă ar fi existat și nici nu ar fi contat în cazul în care nu ar fi existat: indiferent de cât de gratuită ar fi părut inițial, odată ce există, își adaugă propria valoare, iar supraviețuirea și bunăstarea sa capătă brusc importanță.

Există ceva adevărat aici. Atunci când considerăm lumea reală, până și unii copaci din ea par să aibă o valoare care nu este anulată de caracterul lor interșanjabil sau de gratuitatea lor. Acest lucru nu este însă suficient pentru reconcilierea celor două puncte de vedere. Dintr-o perspectivă externă asupra Universului, care abstractizează pornind de la poziția pe care o deținem în acest Univers, tot nu ar fi contat dacă nu am fi existat vreodată — iar acest lucru nu reprezintă ceva ce poate fi pur și simplu acceptat din punctul de vedere al vieții reale. Ni se impune un gen de diplopie și de pierdere a încrederii în noi, care se accentuează atunci când apar îndoielile cu privire la sensul vieții. Este ușor să ai astfel de gânduri despre altcineva și nu ne perturbă atunci când facem abstracție de cine suntem noi, în particular. Numai că atunci când le aducem înapoi în locul din care au provenit, ele nu pot fi asimilate. Nici în calitate de sine obiectiv, nici în cea de Thomas Nagel, nu pot cugeta în liniște la propria-mi persoană, considerând-o drept un lucru eminamente lipsit de esențialitate.

Există o dorință umană recognoscibilă de a ne considera existența un lucru semnificativ, indiferent cât de *cosmică* ne-ar fi perspectiva, precum și o neliniște produsă de desprinderea parțială pe care o induce obiecti-

vitatea. Dar poate că acestea constituie nişte simple greşeli — atât intelectuale, cât şi emoţionale. Poate că cerem prea mult, conferind prea multă autoritate punctului obiectiv de vedere, atunci când îi permitem lipsei ei de grijă independentă faţă de propria noastră existenţă să susţină o judecată de semnificaţie. Poate că detaşarea sinelui obiectiv este goală de semnificaţie, din cauza faptului că justificările îşi găsesc sfârşitul în cadrul vieţii şi, dacă nu are niciun sens să le căutăm în afara ei, atunci nu ne putem declara dezamăgiţi de eşecul găsirii lor acolo. Poate că, aşa cum susţine Williams, perspectiva *sub specie aeternitatis* este o viziune mioapă asupra vieţii omului şi poate că ar trebui să ne mulţumim cu a exista în mijlocul lucrurilor. Sau poate că fiecare parte are ceva de spus.

2. *Sensul*

Privindu-ne din afară, este dificil să luăm în serios viaţa pe care o trăim. Această pierdere a încrederii, precum şi încercarea de a o recăpăta, constituie problema sensului vieţii.

Ar trebui să spun, încă de la început, că unii oameni sunt mai susceptibili la aceasta decât sunt alţii şi chiar şi aceia care sunt au un grad variabil de susceptibilitate, de-a lungul timpului. Evident, aici intervin o serie de factori temperamentali şi circumstanţiali. Şi totuşi, aceasta constituie o problemă veritabilă, care nu poate fi ignorată. Capacitatea transcendenţei aduce cu sine expunerea subiectului la pericolul alienării, iar dorinţa de a scăpa de această condiţie şi de a găsi un sens mai profund poate duce în cele din urmă la o absurditate şi

mai mare. Cu toate acestea nu putem abandona punctul de vedere extern, deoarece ne aparține. Scopul atingerii unei armonii cu Universul constituie, parțial, scopul împăcării cu noi înșine.

Din perspectiva subiectivă, condițiile care determină dacă viața are sau nu sens sunt date, vin la pachet. Acestea sunt determinate de posibilitățile binelui și răului, ale fericirii și nefericirii, ale reușitei și eșecului, ale dragostei și izolării, care acompaniază condiția umană și, mai specific, de faptul că ești acea persoană particulară care se întâmplă să fii, în condițiile specifice ale cadrului social și istoric în care te afli. Din interior nu poate fi căutată vreo justificare coerentă pentru încercarea individului de a trăi o viață bună, după aceste standarde; iar dacă ar fi nevoie de una, ea nu ar putea fi găsită.

Probleme serioase cu privire la sensul unei vieți pot apărea, în totalitatea lor, din interior, iar acestea ar trebui distinse de problematica filosofică generală a sensului vieții, care provine din amenințarea pe care o generează detașarea obiectivă. O viață poate fi absurdă și percepută ca atare din cauza impregnării sale cu banalitate, a faptului că este dominată de obsesii nevrotice sau de nevoia de a reacționa constant la amenințări exterioare, presiuni sau încercări de controlare. O viață în care posibilitățile de autonomie sau de evoluție ale omului rămân, în mare lor parte, niște deziderate neîncercate va părea posesorului ei ca fiind o viață a cărei semnificație este grevată de carențe majore. Astfel, cineva care se confruntă cu un asemenea fel de viață s-ar putea găsi în situația în care îi lipsește acea voință considerabilă de a trăi — din cauze pur personale, și nu ca urmare a detașării sale obiective. Numai că toate aceste forme de *absurditate*[1] sunt compatibile cu posibilitatea de a-i con-

feri vieții un sens, dacă lucrurile s-ar fi petrecut într-un alt fel.

Problematica filosofică nu înseamnă același lucru, deoarece amenință cu *absurditatea* sa obiectivă chiar și cea mai subiectivă dintre viețile omenești sau amenință cu absurditatea propriu-zisă, în cazul în care infatuarea acelei vieți nu va înceta să se manifeste. Adevărata problemă o constituie omologul emoțional al senzației de arbitrar pe care i-o trezește sinelui obiectiv faptul de a fi o persoană particulară.

Fiecare dintre noi își are propria viață de trăit. Chiar dacă deținem un anumit grad de control asupra genului de viață pe care o vom trăi, condițiile fundamentale ale succesului sau ale eșecului acesteia, motivele și nevoile noastre fundamentale, precum și circumstanțele sociale care ne definesc posibilitățile sunt, pur și simplu, un dat. La scurt timp după ce am fost născuți, suntem nevoiți să începem să alergăm, doar pentru a nu cădea din picioare și nu avem la dispoziție decât o gamă restrânsă de lucruri care contează. Ne facem griji pentru o tunsoare nereușită sau pentru o recenzie proastă, încercăm să ne creștem venitul, să ne îmbunătățim caracterul sau sensibilitatea față de sentimentele altor oameni, creștem copii, ne uităm la emisiunea lui Johnny Carson, ne contrazicem pe teme variind de la Alfred Hitchcock până la președintele Mao, ne facem griji cu privire la posibilitatea avansării noastre profesionale, de a rămâne gravide sau de a rămâne impotenți — pe scurt, trăim vieți cu o specificitate deosebită în parametri locului, ai timpului, ai speciei și ai culturii în care ne trăim existența. Ce ar putea fi mai natural de atât?

Și totuși, există un punct de vedere din care nimic din toate acestea nu pare să mai conteze. Atunci când îți

examinezi eforturile într-un mod asemănător priveliștii care ți se deschide atunci când te afli la mare înălțime, abstractizând-o de angajamentul pe care îl ai față de această viață deoarece îți aparține — poate chiar abstractizându-le de propria-ți identificare cu rasa umană — s-ar putea să simți o oarecare simpatie pentru bietul cerșetor — o vagă plăcere pentru reușitele lui și o grijă ponderată pentru dezamăgirile pe care el le trăiește. Iar dacă acest om există, el nu poate face altceva decât să-și continue eforturile până în clipa morții, încercând să realizeze ceva potrivit standardelor interne formei sale de viață. Dar nu prea ar conta dacă aceste eforturi ar eșua; și ar conta chiar și mai puțin dacă omul respectiv nu ar exista de loc. Confruntarea punctelor de vedere nu este absolută, însă discrepanța dintre ele este foarte mare.

Posibilitatea unei asemenea detașări există cu siguranță, dar întrebarea care se pune este dacă aceasta *contează* sau nu. Ce caut eu la astfel de înălțimi, de parcă aș fi un extraterestru — examinându-mi viața de la o asemenea distanță și făcând abstracție nu doar de faptul că această viață îmi aparține, ci și de faptul că eu, la rândul meu, aparțin rasei umane și acestei culturi? Cum poate oare lipsa de importanță a vieții mele, atunci când este privită din acest punct de vedere, să aibă vreo importanță pentru *mine*? Se poate ca această problemă să constituie, în ultimă instanță, doar un simplu artificiu filosofic, și nu o problemă reală.

Voi reveni ulterior la această obiecție, dar mai întâi, permiteți-mi să ridic o altă problemă: chiar dacă această problematică nu poate fi concediată ca fiind ireală, ea ar putea totuși să aibă o soluție foarte simplă. Să fie oare chiar atât de sigur că atitudinile intră în conflictul în care par că ar intra? De vreme ce aceste două judecăți provin

din perspective diferite, pentru ce nu ar fi atunci conținutul lor relativizat perspectivelor în cauză, transformând astfel întregul conflict într-o himeră? Dacă așa ar sta lucrurile, atunci faptul că viața mea pare importantă din interior, dar nu și din exterior nu ar trebui să fie mai problematic decât faptul că un șobolan mare este un animal mic sau că ceva pare rotund sau oval în funcție de direcția din care este privit.

Nu cred că există vreo soluție aici, oricât ar părea de logic să existe una. Problema este că aceste două atitudini sunt obligate să coexiste într-o singură persoană — cea care trăiește viața față de care este simultan angrenată și detașată. Această persoană nu ocupă un al treilea punct de vedere, din care să poată face două judecăți relativizate asupra vieții sale. Dacă cele două judecăți relativizate ar fi tot ceea ce are la dispoziție, această persoană nu ar putea să aibă vreo atitudine față de propria viață — deținând doar informații despre atitudinea care ar trebui adoptată, din două puncte de vedere dintre care niciunul nu-i aparține. De fapt, ea ocupă ambele puncte de vedere aflate în conflict, iar atitudinile sale provin din amândouă.

Adevărata problemă este cea a punctului de vedere extern, care nu poate rămâne doar un simplu spectator odată ce sinele s-a modificat pentru a-l include. Trebuie să participe împreună cu restul la această viață de care este detașat. Drept urmare, persoana devine în mare parte detașată de ceea ce face. Sinele obiectiv este tras la remorca angajamentului inevitabil al întregii persoane de a trăi o viață a cărei formă o recunoaște ca fiind arbitrară. Se generează astfel nevoia unei justificări, care este garantat nesatisfăcătoare din pricina faptului că singura justificare disponibilă depinde de perspectiva din interior.

Unii filosofi au susținut că sufletul ar fi prins în capcana trupului. Pentru Platon, acest lucru înseamnă că nevoile acestui trup îl invadează și îl compromit, amenințându-l cu dominația celei mai joase porțiuni ale sale, apetitul. Vorbesc aici despre ceva diferit, dar analog, mai precis, despre angajamentul inevitabil al sinelui obiectiv într-o viață contingentă particulară, ale cărei consecințe nu reprezintă depravarea, ci absurditatea. Nu mă refer neapărat la aspectele animalice ale vieții atunci când vorbesc despre ceea ce generează absurditatea, deoarece nicio judecată importantă nu trebuie să ia în considerare efortul instinctiv de supraviețuire. Problema apare, în special, din acele proiecte umane mai evoluate, care au pretenții de semnificație și fără de care viața nu ar fi umană. Problema se accentuează odată cu implicarea la fel de omenească pe care fiecare dintre noi o manifestă atunci când este vorba despre viața sa și despre propriile sale ambiții.

Această problemă invită la o soluționare rapidă. Poate vom reuși să evităm absurdul dacă ne vom concentra doar asupra acoperirii nevoilor de bază ale fiecăruia. Există multă sărăcie în lume și, din această cauză, mulți și-ar putea petrece întreaga viață încercând să contribuie la eradicarea acesteia — eliminând foametea, bolile și tortura.

Astfel de scopuri par într-adevăr să dea vieții un sens incontestabil. Numai că, în vreme ce astfel de țeluri sunt imperative și demne de respect, ele nu pot elimina problema. Indiscutabil, unul dintre avantajele de a-ți trăi viața într-o lume atât de nedreaptă este că oferă posibilitatea desfășurării unor activități a căror importanță este incontestabilă. Dar cum ar putea eliminarea răului să constituie scopul primar al vieții omenești?

Mizeria, privațiunile și injustiția îi împiedică pe oameni să urmărească lucrurile pozitive pe care viața se spune că le-ar face posibile. Marea absurditate ar fi dacă toate acestea ar fi lipsite de sens și unicul lucru care ar conta l-ar constitui eradicarea mizeriei. Aceeași remarcă este valabilă despre ideea potrivit căreia întrajutorarea semenilor ar fi singurul lucru care poate da sens unei vieți. Dacă nicio viață nu poate avea sens în sine însăși, cum poate ea să capete sens prin devoțiunea față de viețile lipsite de sens ale altora?

Nu, chiar în cazul în care problematica sensului ar putea fi suspendată până când toată mizeria va fi eradicată de pe fața pământului, ea nu va dispărea cu totul. În tot cazul, marea majoritate a semenilor noștri se confruntă cu această problemă în viața cotidiană. Unii dintre noi sunt mai egocentrici decât sunt alții, iar prezența dominantă a obsesiei față de poziția personală pe care o ai și succesul de care te bucuri sunt recunoscute drept un lucru absurd și fără să fie nevoie de intervenția filosofiei. Dar orice persoană care nu a suferit cine știe ce convertire mistică sau care nu suferă de o completă lipsă a respectului de sine, își consideră viața și proiectele vieții sale drept niște lucruri care sunt importante, și nu doar pentru el.

Din exterior avem într-adevăr tendința să ne considerăm majoritatea întreprinderilor ca având doar o importanță relativă. Observarea dramei umane seamănă pe alocuri cu un meci de baseball: freamătul participanților este ceva de înțeles, cu toate că este greu să te conectezi total la ce se petrece pe stadion. În același timp, atâta vreme cât ești unul dintre participanți, ești captivat de joc într-un mod atât de direct, încât nu este permis niciun gen de relativism. Atunci când reflectezi la cariera

profesională, căsătorie, copii sau chiar şi numai dacă să începi o cură de slăbire, să faci o recenzie la o carte sau să îţi cumperi o maşină, punctul de vedere extern este exclus şi te confrunţi direct cu problema respectivă, din punctul interior de vedere al vieţii cotidiene. Perspectiva externă, detaşată nu trebuie decât să te urmeze şi să se adapteze preocupărilor necondiţionate pe care nu le poate cuprinde. Totodată, există tentaţia de a rezista detaşării accentuând senzaţia importanţei obiective din interiorul propriei vieţi, fie supraevaluându-ţi propria importanţă, fie atribuind o semnificaţie crescută proiectelor tale.

Este acelaşi fenomen pe care l-am discutat în alte contexte — cum ar fi, de pildă, cel epistemologic. Perspectiva internă rezistă tentativelor perspectivei externe de a o reduce la o simplă interpretare subiectivă. Numai că acest lucru face ca punctul de vedere obiectiv să intre în conflict cu sine însuşi. Deşi găsesc că viaţa mea este obiectiv nesemnificativă, nu reuşesc totuşi să mă eliberez de angajamentul absolut pe care mi l-am asumat faţă de această viaţă — precum şi faţă de aspiraţiile, ambiţiile şi dorinţele mele de împlinire, recunoaştere, înţelegere şi aşa mai departe. Sentimentul absurdităţii este rezultatul acestei juxtapoziţii.

Aceasta nu reprezintă o problemă artificială, creată de un pas greşit al filosofiei, după cum nu este nici scepticismul epistemologic. Aşa cum nu putem evita scepticismul negând pretenţiile convingerilor noastre despre lume şi interpretându-le ca pe ceva eminamente relativ la un punct de vedere personal sau subiectiv, tot astfel nu vom putea evita nici impactul detaşării obiective negând pretenţiile de obiectivitate pe care le au principalele scopuri ale vieţii noastre. Aşa ceva ar falsifica,

pur și simplu, situația. Problematica sensului vieții constituie, de fapt, o formă de scepticism la nivelul motivației. Nu putem să ne abandonăm după cum dorim angajamentele necondiționate, așa cum nu putem nici să ne abandonăm convingerile despre lume în urma unor argumentații sceptice, indiferent de cât ni s-ar părea acestea de convingătoare, după cum arăta Hume în celebra sa observație. Aș crede că, dincolo de cele spuse, nu putem evita niciuna dintre aceste posibilități refuzând, pur și simplu, să facem acel pas dincolo de noi înșine care aruncă îndoieli asupra validității perspectivei obișnuite.

Pot fi încercate mai multe căi de ieșire din acest impas. Personal, nu cred că există vreuna, deși există o serie de ajustări ce ne-ar putea ajuta să gestionăm acest conflict. Merită însă considerat ce anume ar fi necesar pentru eliminarea sa completă. Voi aduce în discuție două propuneri care încearcă să confrunte direct această problemă și una care încearcă, pur și simplu, să o dizolve.

Prima soluție care ar trebui luată în considerare este și cea mai draconică: să negi revendicările perspectivei subiective, să te retragi, pe cât posibil, din particularitățile vieții, să minimalizezi zona contactului direct cu lumea și să te concentrezi asupra problematicii universale. Contemplația, meditația, ignorarea nevoilor trupului și ale societății, abandonarea legăturilor personale exclusive, precum și a tuturor ambițiilor lumești — toate acestea dau punctului obiectiv de vedere mai puține repere de care să se poată detașa sau pe care să le considere drept obiecte ale vanității. Înțeleg că acest gen de răspuns este preferat de anumite tradiții, deși nu știu destul despre acest lucru cât să fiu sigur că nu este vorba doar despre o caricaturizare: pierderea sinelui, în sensul

individual atribuit acestui lucru, se crede că ar fi solicitată de revelațiile unei perspective impersonale, care deține întâietate asupra perspectivei disponibile din locul în care ne aflăm. Aparent, este posibil ca anumiți indivizi să reușească această atrofiere a ego-ului, astfel încât viața lor personală să continue doar ca un vehicul pentru sinele transcendent, și nu ca un scop în sine.[2]

Nu pot vorbi despre acest lucru din proprie experiență, dar mi se pare un preț foarte mare pentru armonia spirituală. Amputarea unei părți atât de mari din propria personalitate doar pentru afirmarea neechivocă a restului pare să fie o risipă a conștiinței. Aș fi mai degrabă dispus să duc o viață absurdă, implicată în particular, decât o viață transcendentală, dintr-o bucată, afundată în universal. Poate că cei care le-au încercat pe ambele ar râde enigmatic la auzul acestei preferințe. Ea reflectă convingerea că absurditatea vieții umane nu este un lucru chiar atât de rău. Există limite pentru ceea ce am fi dispuși să facem pentru pentru a scăpa de ea — lăsând la o parte faptul că unele tratamente pot fi mai absurde decât boala însăși.

Cea de-a doua soluție este opusul celei dintâi, și anume: o negare a lipsei obiective de importanță a vieților noastre, care va justifica implicarea deplină din punctul obiectiv de vedere. Deși acest răspuns oferit detașării are anumite merite, adevărul pe care îl conține nu este suficient rezolvării conflictului.

După cum afirmam în capitolul VIII, o perspectivă impersonală nu duce neapărat la nihilism. S-ar putea ca aceasta să nu poată descoperi motivații *independente*, care să stârnească interesul față de ceea ce ne preocupă subiectiv, dar o mare parte din ceea ce este valoros și semnificativ în lume poate fi înțeles direct doar dintr-o

perspectivă aparținând unei forme particulare de viață, iar acest lucru poate fi recunoscut dintr-un punct de vedere extern. Faptul că esența unui anumit lucru nu poate fi înțeleasă doar dintr-un punct obiectiv de vedere nu înseamnă că ar trebui ca lucrul respectiv să fie considerat ca fiind lipsit de importanță, mai mult decât ar trebui ca o persoană surdă congenital să considere neimportantă muzica, doar pentru faptul că nu-i poate înțelege direct valoarea. Cunoștințele acelei persoane despre valoarea ei vor trebui să depindă de alții. Iar punctul obiectiv de vedere poate recunoaște autoritatea punctelor particulare de vedere cu privire la valoare sau la anumite lucruri esențialmente perspectivale. Aici poate fi inclusă recunoașterea meritelor acelor lucruri care au valoare doar pentru o anumită ființă — care poate fi propria persoană. Am putea spune că valoarea absolută este revelată perspectivei obiective prin intermediul dovezilor disponibile perspectivelor particulare, incluzând propria perspectivă. Astfel, chiar dacă nu există nicio motivație evaluabilă din exterior cu privire la existența unei forme particulare de viață, incluzând printre acestea și propria-mi formă de viață, măcar unele dintre valorile, pozitive sau negative, care sunt definite prin referire la ele vor putea fi confirmate din exterior. A juca baseball într-un meci din liga inferioară, a face clătite sau a aplica un strat de ojă constituie niște îndeletniciri absolut onorabile. Valoarea lor nu este neapărat infirmată de lipsa unei justificări externe pentru astfel de activități.

Și totuși, toate cele menționate anterior nu sunt suficiente armonizării celor două puncte de vedere, deoarece nu garantează vreun interes particular obiectiv în această viață individuală, care se întâmplă în cazul de

faţă să îmi aparţină, sau măcar în forma generală o vieţii umane din care aceasta reprezintă un exemplu. Aceste lucruri mi-au fost înmânate şi îmi solicită întreaga atenţie. Din perspectiva externă însă, multe valori subiective diferite, actuale sau posibile, trebuie confirmate. Cele care apar în viaţa mea ar putea evoca simpatia, numai că acest lucru nu echivalează cu angrenarea obiectivă reală. Viaţa mea este doar una dintre nenumăratele vieţi ale unei civilizaţii care nu este nici ea unică, iar devotamentul meu faţă de aceasta este disproporţionat faţă de importanţa pe care i-o pot acorda în mod rezonabil din exterior.

Din acel punct, nu îi pot acorda o importanţă mai mare decât merită într-o perspectivă globală, care include în ea toate formele posibile de viaţă şi toate valorile acestora, pe picior de egalitate. Este adevărat că viaţa mea este cea căreia îi sunt ideal poziţionat să-i acord cea mai mare atenţie şi s-ar putea spune că principiul tradiţional al diviziunii muncii mă îndreptăţeşte să mă concentrez asupra sa în modul obişnuit datorită faptului că reprezintă cea mai bună metodă de a contribui la ceea ce se poate numi drept fondul comun cosmic. Însă chiar dacă există o urmă de adevăr în această afirmaţie, ea nu trebuie exagerată. Această argumentaţie nu justifică pe deplin angrenarea totală a scopurilor personale din punct de vedere obiectiv; în plus, o angrenare de acest gen ar fi condiţionată de autorizaţia preocupărilor obiective pentru întregul din care face parte. Aceasta constituie, în cel mai bun caz, o metodă de reconciliere parţială între perspectivele noastre interne şi cele externe: desigur, putem încerca să evităm să-i atribuim propriei persoane o importanţă grotescă prin discrepanţa sa faţă de valorile obiective pe care le deţinem, dar nu putem avea aşteptări

realiste că vom reuși în acest fel să închidem complet falia care le desparte. Astfel, atâta vreme cât recunoașterea valorii obiective, în cadrul vieții omenești, ar putea atenua conflictul dintre aceste puncte de vedere, ea nu va reuși totuși să-l elimine complet.

Cea de-a treia soluție posibilă pe care aș dori să o aduc în discuție ar putea fi considerată drept o dezbatere pe tema irealității acestei probleme. Obiecția care i se poate aduce este că posibilitatea identificării cu sinele obiectiv, în condițiile în care detașarea acestuia este considerată a fi un factor perturbator, înseamnă să uiți cine ești. Ceva nu pare în regulă cu această posibilitate de a-ți examina existența de la o distanță atât de mare încât să se poată pune întrebarea ce importanță mai are. Dacă am fi niște spirite detașate, care urmează să fie eliberate în lumea largă, pentru a se întrupa într-o ființă particulară, a cărei formă de viață am observat-o până atunci numai din exterior, ar fi altfel: am putea simți amenințarea animalului încolțit, care este pe cale de a fi capturat. Numai că lucrurile nu stau chiar așa. Suntem, înainte de toate, niște ființe umane esențialmente individuale. Obiectivitatea noastră nu reprezintă, pur și simplu, decât o evoluție a umanității noastre, nepermițându-ne să ne eliberăm de ea. De aceea, obiectivitatea noastră trebuie să ne deservească umanitatea și, în măsura în care nu își îndeplinește această îndatorire auxiliară, ea poate fi ignorată.

Ceea ce doresc să subliniez aici este felul în care pot fi retrase solicitările externe care dau naștere acestei probleme. Aceasta constituie o reacție naturală, care pare interesantă dintr-o serie de motive, dar care nu va putea funcționa ca o pledoarie convingătoare. Obiectivitatea nu este satisfăcută în postura de servitor al perspectivei și

al valorilor individuale. Ea îşi are propria viaţă şi propriile sale aspiraţii de transcendenţă, care nu vor fi reduse la tăcere ca răspuns la solicitarea reafirmării adevăratei noastre identităţi. Aceasta îşi face apariţia nu doar printr-o lipsă de loialitate faţă de viaţa individuală care reprezintă esenţa absurdului, ci prin revendicările pentru justificare obiectivă pe care le *putem* satisface uneori, la fel ca în cazul evoluţiei eticii. Punctul extern de vedere joacă nu doar un rol pozitiv important în motivaţia umană, ci şi unul negativ, iar cele două nu pot fi separate. Ambele depind de independenţa perspectivei externe şi de presiunea sub care aceasta ne pune de a o aduce în vieţile noastre. Senzaţia absurdului reprezintă perceperea limitelor acestui efort, tangibile în momentul în care ne urcăm pe o treaptă a scării transcendentale mai înaltă decât este permis individualităţii umane, chiar şi cu ajutorul unor reajustări majore întreprinse în acest sens. Sinele obiectiv reprezintă o parte vitală din noi, iar încercarea de a-i ignora modul cvasiindependent de funcţionare reprezintă o decuplare de propriul sine în aceeaşi măsură în care te-ai decupla de propria-ţi individualitate subiectivă. Nu poţi scăpa de alienare sau de conflictul de un fel sau altul.

În concluzie, cred că nu există vreun mod credibil în care să poată fi eliminat conflictul intern. Cu toate acestea, avem un motiv pentru a încerca să-l atenuăm şi este posibilă promovarea unui grad de armonie între cele două puncte de vedere fără întreprinderea unor măsuri drastice în acest sens. Atitudinea faţă de propria viaţă va fi inevitabil dominată de faptul că, spre deosebire de toate celelalte cazuri, ne aparţine. Numai că dominaţia nu ar trebui să fie atât de completă încât să determine punctul obiectiv de vedere să considere valorile definite de viaţa

respectivă drept supreme. În vreme ce motivația obiectivă este subsumată, natural, deservirii pasiunilor subiective, ea își poate păstra capacitatea de a recunoaște faptul că pasiunile unui individ oarecare, oricât i-ar fi acestea de solidare și oricât de multă importanță ar avea ele, decurg de aici. Astfel, obiectivitatea sinelui este împărțită între cea a spectatorului și cea a participantului. Ea se dedică intereselor și ambițiilor — incluzând aici ambițiile competitive — unei persoane recunoscând totodată faptul că persoana respectivă nu este cu nimic mai importantă decât oricine altcineva, precum și faptul că forma omenească a vieții nu reprezintă întruparea a tot ceea ce înseamnă valoare.

Unul dintre dispozitivele prin care se urmărește combinarea celor două atitudini este cel al moralității, care caută să găsească o modalitate prin care să se poată trăi ca individ, afirmându-se totodată valoarea egală pe care o au alți indivizi — ceea ce face ca aceasta să fie acceptabilă din exterior. Moralitatea constituie o formă de reangrenare obiectivă. Ea permite afirmarea obiectivă a valorilor subiective, în măsura în care acest lucru este compatibil revendicărilor corespondente făcute de alții. Poate lua diverse forme, dintre care unele au fost deja abordate. Toate acestea implică, într-un anume grad, ocuparea unei poziții îndeajuns de îndepărtate de propria-ți viață pentru a reduce importanța diferențelor dintre tine însuți și ceilalți oameni, dar nu atât de îndepărtată încât toate valorile umane să dispară într-o amnezie nihilistă.

Desigur, integrarea înseamnă mai mult decât atât. Efectul cel mai general al posturii obiective ar trebui să îl constituie o anumită formă de modestie: și anume, modestia recunoașterii faptului că nu ești cu nimic mai

important decât eşti şi că faptul că există anumite lucruri care au importanţă pentru tine sau că ar fi bine sau rău dacă ai face sau dacă ai suferi un anumit lucru, sunt fapte care au o semnificaţie pur locală. O asemenea modestie ar putea părea incompatibilă scufundării depline în lucrurile şi în plăcerile pe care viaţa le face posibile. Ar părea o formă ucigător de plicticoasă a conştiinţei de sine, o denigrare a sinelui sau o formă de ascetism; dar nu cred că trebuie să fie aşa.

Aici nu este vorba despre crearea unei conştiinţe de sine, ci de a-i da acesteia un conţinut. Capacitatea pe care o avem de a adopta o perspectivă externă asupra propriei noastre persoane este ceea ce creează problema; nu ne putem descotorosi de ea şi va trebui găsită o atitudine care să o poată aborda. Modestia se situează undeva între detaşarea nihilistă şi îngâmfarea oarbă. Ea nu necesită reflectarea asupra caracterului arbitrar din punct de vedere cosmic al senzaţiei de gust, de fiecare dată când mănânci un hamburger. Putem însă încerca evitarea exceselor binecunoscute ale invidiei, vanităţii, orgoliului, competitivităţii şi mândriei — incluzând aici mândria apartenenţei la o cultură sau la o naţiune şi chiar mândria apartenenţei la realizările umanităţii, ca specie. Rasa umană are o predispoziţie profund narcisistă, în ciuda palmaresului său. Cu toate acestea, poate fi trăită o viaţă completă de genul celei cu care omul a fost înzestrat de la natură, fără să o mai încărcăm inutil cu supraestimări nerealiste. Putem chiar rezista tendinţei de a supraevalua prezentul istoric, atât într-un mod pozitiv, cât şi într-unul negativ; din această cauză, ceea ce se petrece în lume în acest moment nu are o importanţă specială. Prezentul reprezintă locul în care ne aflăm şi acesta este motivul pentru care el nu poate fi văzut decât

dintr-o perspectivă atemporală. Dar putem uita acest lucru din când în când, chiar dacă el nu ne va uita la rândul său.

În fine, există o atitudine care străpunge opoziția dintre universalitatea transcendentă și preocuparea îngustă cu sinele, și anume atitudinea de respect nonegocentric pentru particular.[3] Ea constituie un element pregnant în reacția estetică, dar poate fi orientată către tot felul de lucruri, incluzând aici aspecte ale vieții proprii. Astfel, te poți uita îndelung la o sticlă de ketchup, până când întreaga problematică a semnificației care derivă din punctele diferite de vedere va dispărea complet. Lucrurile particulare pot avea o completitudine noncompetitivă care este evidentă în toate aspectele sinelui. De asemenea, acest lucru ajută să explice motivul pentru care experiența marii frumuseți tinde să unifice sinele: obiectul ne angrenează instantaneu și total într-un mod care face distincție între punctele de vedere irelevante.

Este greu de spus dacă cineva ar susține necondiționat o asemenea atitudine față de elementele vieții cotidiene. Aceasta, la rândul ei, ar necesita o acuitate a percepției care să permită supravegherea directă a tot ceea ce este prezent — un lucru care nu se mulează tocmai bine pe întreprinderile complexe și vizionare ale unei ființe civilizate. Poate că ar fi chiar nevoie de o schimbare radicală a îndeletnicirilor individului, iar acest lucru ar ridica întrebarea dacă această simplificare merită efortul.

În afara acestui lucru, posibilitățile care ne stau la dispoziție celor mai mulți dintre noi sunt limitate. Unii oameni sunt cu adevărat niște sihaștri, însă dacă nu vine de la sine, încercarea de a atinge această condiție va fi cel mai probabil un exercițiu de înșelătorie sau denaturare

a sinelui. Majoritatea oamenilor pun mare preţ pe formele individuale ale succesului pe care le putem considera, dintr-un punct impersonal de vedere, ca având o semnificaţie cu mult mai mică decât le-am considera dacă ar proveni din interiorul vieţilor noastre. Egocentrismul nostru constituţional, dublat de capacitatea de a-i recunoaşte totuşi excesele, este ceea ce ne face ireductibil absurzi chiar şi atunci când reuşim o oarecare integrare a subiectivului cu obiectivul, aducând cele două puncte de vedere mai aproape unul de celălalt. Discrepanţa este prea adâncă să poată fi închisă complet de către orice persoană care este pe deplin umană.

Astfel, absurdul constituie o parte a vieţii umane. Nu cred că acest lucru poate fi regretat, deoarece el nu este decât o consecinţă a existenţei noastre ca fiinţe particulare, înzestrate cu capacitatea obiectivităţii. Anumiţi filosofi, precum Platon, s-au declarat nemulţumiţi de faptul că sinele superior a fost încarcerat în particularitatea unei vieţi umane, în vreme ce alţii, precum Nietzsche, au denigrat rolul punctului obiectiv de vedere; eu cred însă că diminuarea semnificativă a oricăreia dintre acestea, în forţă sau importanţă, ne-ar minimaliza ca indivizi şi, de aceea, nu poate constitui un scop rezonabil. Reprimarea poate funcţiona efectiv, aducând daune nu doar instinctelor noastre, ci şi inteligenţei noastre obiective. Aceste războaie civile ale sinelui au drept rezultat o viaţă pauperizată. Este de preferat să fii simultan angrenat şi detaşat, fiind în consecinţă absurd, deoarece acesta constituie contrariul negării de sine şi rezultatul înţelegerii depline.

3. Moartea

Dorința de a continua să trăiești — una dintre cele mai puternice dorințe umane — reprezintă esențialmente un deziderat la persoana întâi: ea nu înseamnă dorința supraviețuirii unei ființe umane particulare, identificabilă public, deși împlinirea unui atare deziderat va necesita, cu siguranță, supraviețuirea cuiva al cărui profil corespunde acestei descrieri și astfel se ciocnește de indiferența obiectivă a supraviețuirii oricărei persoane particulare. Relația pe care o ai cu propria-ți moarte este unică, drept pentru care punctul de vedere subiectiv deține aici o poziție dominantă. În aceeași ordine de idei, punctul intern de vedere va fi dirijorul indirect al atitudinii pe care o vei avea în fața morții celor care îți sunt atât de apropiați încât vezi lumea prin ochii lor.

Unii oameni cred în viața de apoi. Eu nu; ceea ce voi spune se bazează pe prezumția că moartea înseamnă nimicul, ceva definitiv. Cred că nu sunt multe de spus despre ea: este un mare blestem și, dacă o înfruntăm cu adevărat, nimic nu o poate face agreabilă în afara înțelegerii faptului că murind putem preveni un rău chiar mai mare decât acesta. Altfel, dacă mi s-ar oferi o alegere între a muri imediat și a muri peste o săptămână, aș alege întotdeauna să mor peste o săptămână; iar printr-o versiune a inducției matematice, ajung la concluzia că aș fi fericit să trăiesc pentru eternitate.

Se poate să mă plictisesc la un moment dat de viață dar, momentan, nu îmi pot imagina acest lucru, după cum nu îi pot înțelege nici pe mulți alții care, deși sunt altfel persoane distinse și rezonabile, afirmă cu sinceritate că nu își consideră propria mortalitate ca pe o nenorocire.[4]

Nu pot subscrie genului de consolare metafizică oferit de Parfit (care, între altele fie spus, remarcă el însuși existența unor paralele între perspectiva lui și budism). Dărâmând barierele metafizice dintre el și celelalte persoane și slăbind totodată legăturile metafizice care-l conectează acum cu viitorul lui sine, el pretinde că ar fi devenit mai puțin deprimat — atât în privința propriei sale morți, cât și în privința unui număr de subiecte conexe. Moartea sa va reprezenta punctul terminus al unei secvențe bine determinate de activități și de experiențe, dar nu va constitui totodată anihilarea sinelui unic și fundamental. „În loc să spun, *Voi fi mort*, ar trebui să spun: *Nu vor mai exista, în viitor, experiențe care să poată fi corelate experiențelor mele curente*. Deoarece îmi reamintește ce anume implică acest fapt, această redescriere face faptul în sine mai puțin deprimant" (Parfit (2), p. 281). Așa cum am afirmat deja în capitolul III, nu pot accepta revizionismul metafizic, dar sunt sigur că, în cazul în care aș fi dispus să fac acest lucru, aș găsi, la rândul meu, concluziile sale mai puțin deprimante. De fapt, consider că versiunea lui Parfit despre *supraviețuire* este deprimantă — desigur, doar prin comparație cu accepțiunea pe care o am *eu* despre supraviețuire. Prin comparație cu supraviețuirea în variantă parfitiană, moartea în această variantă ar putea să nu pară un lucru prea deprimant; numai că acest lucru ar putea să se datoreze deficiențelor primeia mai degrabă decât avantajelor celei din urmă. (Vezi remarcile sale de la p. 280.)

Nu mă voi concentra aici asupra explicării motivelor pentru care moartea este un lucru rău. Viața poate fi minunată, dar chiar dacă nu este așa, moartea este de obicei cu mult mai rea. Dacă moartea elimină posibilitatea mai multor lucruri bune decât a unor lucruri rele

pentru victima sa, ea va constitui o pierdere indiferent de cât de mult a trăit persoana respectivă până în momentul în care survine. Adevărul este că, așa cum afirmă Richard Wollheim, moartea este o nenorocire chiar și atunci când viața nu mai merită trăită (p. 267). Aș dori să spun câte ceva despre ce înseamnă expresia *aștept cu nerăbdare moartea* și despre felul în care este posibil sau nu să aduci la un numitor comun perspectiva internă și cea externă. În cel mai bun caz, sper să vă pot oferi aici o descriere fenomenologică. Sper ca aceasta să nu fie idiosincratică. Așa cum este cazul atunci când vorbim despre contingența nașterii noastre, inevitabilitatea morții noastre este ușor de înțeles din punct de vedere obiectiv, dar greu de priceput din interior. Toată lumea moare; sunt cineva, prin urmare voi muri și eu la un moment dat. Dar nu este vorba doar de faptul că Thomas Nagel va muri într-un accident de avion sau în timpul unei spargeri a băncii va suferi un atac de cord sau va muri de cancer la plămâni, iar hainele sale vor ajunge la Armata Salvării, cărțile la bibliotecă, unele părți ale corpului său la banca de organe și restul la crematoriu. Dincolo de aceste banale tranziții obiective, lumea mea se va sfârși la fel cum se va sfârși lumea voastră atunci când veți muri. Acesta este lucrul greu de înțeles: faptul intern că într-o bună zi această conștiință va dispărea pentru vecie, iar timpul subiectiv se va opri pentru totdeauna. Moartea mea, văzută ca un simplu eveniment al acestei lumi este ușor de conceptualizat; sfârșitul lumii mele nu.

Una dintre aceste dificultăți o constituie faptul că forma adecvată a unei atitudini subiective față de viitorul meu este așteptarea, numai că în cazul de față nu mai rămâne nimic la care să te aștepți. Cum aș putea aștepta nimicul *propriu-zis*? S-ar părea că cel mai bun lucru pe

care-l pot face ar fi să-i aștept complementul — o cantitate finită, dar nedeterminată de ceva anume sau o cantitate determinată, în cazul în care sunt condamnat la moarte. Multe lucruri s-ar putea spune despre consecințele finitudinii viitorului meu, numai că am cădea în desuetudine — ceva ce privim cu îngăduință, în special cei care au ajuns la venerabila vârstă de patruzeci de ani. Sunt preocupat de recunoașterea adecvată a anihilării mele finale propriu-zise. Va veni la un moment dat o ultimă zi, o ultimă oră și un ultim minut de conștiință, după care se va termina totul. Dincolo de buza prăpastiei.

Pentru a înțelege acest lucru nu este suficient să te gândești la secarea bruscă a fluxului unei conștiințe. Perspectiva externă a morții este psihologică în aceeași măsură în care este fizică: ea include ideea că persoana care ești nu va mai avea gânduri, experiențe, memorie, intenții, dorințe și așa mai departe. Viața interioară va fi terminată. Numai că subiectul acestei propoziții nu se referă la recunoașterea faptului că viața unei persoane particulare din această lume se va sfârși la un moment dat. Pentru a-ți putea înțelege moartea dinlăuntrul ființei tale trebuie să-ți aștepți cu nerăbdare moartea — să o vezi ca pe un *viitor*.

Este oare posibil acest lucru? S-ar părea că nu poate exista vreo formă cognitivă care să îți permită să îți conceptualizezi propria moarte, cu excepția fie a unei perspective externe — în care lumea este ilustrată continuând mai departe, după ce viața ta s-a oprit — fie a unei perspective interne, prin care se vede doar această parte a morții — cea care include doar finitudinea conștiinței ulterioare la care te aștepți. Nu acesta este însă adevărul. Mai există ceva care poate fi numit așteptare a neantului și, chiar dacă mintea omului tinde să o evite, ea rămâne

o experiență fără egal, mereu surprinzătoare, adeseori înspăimântătoare și foarte, foarte diferită de familiara recunoaștere a faptului că viața ta va continua doar pentru o perioadă limitată de timp — din care ți-au mai rămas poate mai puțin de treizeci de ani și cu siguranță mai puțin de o sută. Perspectiva certă a sfârșitului timpului subiectiv, deși este inseparabilă, logic vorbind, de aceste limite, reprezintă ceva distinct.

Care este obiectul specific al acestei senzații? Parțial, el reprezintă ideea lumii obiective și a timpului obiectiv desfășurându-se în continuare fără ca eu să mai aparțin acestui cadru. Ne-am obișnuit atât de mult cu ideea mersului paralel al timpilor subiectivi cu cei obiectivi, încât există un oarecare șoc cauzat de realizarea faptului că lumea va continua să existe calm și după ce nu voi mai fi eu. Avem de-a face aici cu forma supremă de abandon.

Dar senzația specială la care mă refer nu depinde exclusiv de acest lucru, deoarece ea ar exista chiar dacă solipsismul ar fi perfect adevărat — mai precis, chiar dacă moartea mea ar aduce cu ea dispariția singurei lumi existente! Sau chiar dacă, inversând direcția dependenței, moartea mea ar urma să survină ca o *consecință* a sfârșitului lumii. (Să presupunem că aș fi ajuns să cred într-o teorie științifică trăsnită, potrivit căreia, în urma creșterii spectaculoase și inexorabile a coliziunilor dintre materie și antimaterie, Universul ar urma să se autoanihileze complet în următoarele șase luni, din acest moment.) Ceea ce trebuie înțeles este perspectiva neantului însuși, și nu doar o perspectivă potrivit căreia lumea va continua să existe și după ce eu îmi voi fi încetat existența.

Este superfluă afirmația că suntem obișnuiți cu propria noastră existență. Experiența fiecăruia dintre noi

este atât de veche pe cât îi sunt de vechi primele amintiri; pare să fie singura condiție naturală a lucrurilor, iar a-i aștepta cu nerăbdare sfârșitul pare să fie negarea unui lucru care depășește banalitatea unei simple posibilități. Este adevărat că o varietate a posibilităților mele — incluzând aici lucruri pe care le-aș putea face sau pe care le-aș putea trăi — vor rămâne nerealizate ca urmare a încetării mele din viață. Dar lucrul care mi se pare chiar mai fundamental este că acestea își vor pierde calitatea de posibilități — în momentul în care eu, ca subiect al posibilităților, ca și a ceea ce există în act, voi fi încetat să mai exist. Este motivul pentru care perspectivele inconștienței totale sunt atât de diferite de perspectivele morții. Inconștiența include posibilitatea continuării experienței, drept pentru care ea nu va șterge momentul și locul prezent, așa cum o face moartea.

Conștiința internă a propriei mele existențe poartă cu sine sentimentul pregnant al propriului său viitor, precum și pe cel al posibilei sale continuări dincolo de orice viitor la care s-ar putea ajunge efectiv. Este mai puternică decât senzația posibilităților viitoare atașându-se de existența oricărui lucru particular dintr-o lume concepută în mod obiectiv — probabil o tărie ce ar putea fi depășită doar de sentimentul posibilității continuității pe care-l avem despre lume în sine.

Explicația ar putea fi următoarea. În concepția obiectivă pe care o avem despre lume, anumite lucruri se pot sfârși deoarece posibilitatea non-existenței lor este permisă. Posibilitatea existenței, cât și a non-existenței unui obiect, artefact, organism sau persoane particulare, este conferită de condițiile reale care stau la baza fiecăreia dintre aceste posibilități, coexistând în același timp cu ambele. Astfel, existența anumitor elemente și a ade-

vărului legilor chimiei stau la baza posibilității sintetizării unui anumit produs chimic sau a descompunerii acestuia. Astfel de posibilități se bazează pe condiții reale.

Numai că unele dintre aceste posibilități își arogă privilegiul de a se considera drept trăsături fundamentale ale lumii, independente de orice condiții reale profunde. De exemplu, numărul permutațiilor posibile de *m* lucruri luate de *n* ori sau numărul solidelor euclidiene posibile constituie posibilități a căror existență nu este contingentă față de nimic.

Știu că multe dintre variile posibilități dintre care unele îmi compun existența, iar altele nu vor fi realizate sunt contingente în existența mea. Existența mea este actualitatea de care depind toate aceste posibilități. (Ele mai depind și de existența lucrurilor care se află dincolo de mine și pe care le pot întâlni, dar voi lăsa acest aspect în suspensie, deocamdată.) Problema apare atunci când mă gândesc la mine însumi, din interior, și nu găsesc nimic fundamental din care să pot extrage condițiile concrete ale existenței mele, așa cum este înțelegerea posibilității existenței corelative cu posibilitatea non-existenței, ambele bazându-se pe același soclu. Mai precis, posibilitățile care definesc condițiile subiective ale vieții mele par să nu poată fi explicate, într-o perspectivă subiectivă, drept realizarea contingentă a unor posibilități și mai adânci. Nu există un corespondent subiectiv al acestor posibilități, așa cum existența elementelor este legată de existența unui amestec.

Pentru a le putea explica totuși, va trebui să ieșim în afara perspectivei subiective pentru o descriere obiectivă a scopului existenței lui Thomas Nagel și a caracteristicilor determinante ale posibilităților lui subiective. Acestea depind de niște condiții reale externe.

Acest lucru dă însă naştere unei iluzii, atunci când cugetăm la vieţile noastre din interior. Nu putem transforma cu adevărat aceste condiţii externe în nişte componente ale perspectivei subiective; de fapt, nici măcar nu avem habar de felul în care acestea generează posibilităţile subiective pe care le deţinem asupra oricărei perspective. Este ca şi cum posibilul conţinut al experienţelor mele, şi nu actualizările acestora, ar constitui un univers în sine — un domeniu în cadrul căruia lucrurile se pot petrece, dar care nu este, la rândul său, contingent faţă de ceva. Gândul anihilării acestui univers al posibilităţilor nu poate fi conceput drept realizarea încă a unei posibilităţi deja date de cauzele reale ale unei subiectivităţi fundamentale. Perspectiva subiectivă nu permite posibilitatea propriei sale anihilări, deoarece ea nu îşi concepe existenţa ca pe o realizare a unei posibilităţi. Acesta este grăuntele de adevăr din minciuna devenită de-acum banală şi potrivit căreia ar fi imposibil să îţi concepi propria moarte.

Toate acestea sunt destul de evidente, dar cred că explică ceva. Sentimentul care provine din interiorul fiecăruia despre propria sa persoană este parţial izolat de perspectiva externă asupra persoanei sale, proiectându-se autonom în viitor, ca să mă exprim aşa. Privită în această lumină, existenţa mea pare un univers autonom de posibilităţi, drept pentru care nu are nevoie de nimic altceva pentru a-şi vedea de drumul său. Din acest motiv, suntem profund şocaţi atunci când acest embrion cognitiv, pe jumătate îngropat, reprezentat de imaginea mentală a sinelui[5] se ciocneşte de simplul fapt că Thomas Nagel va muri, iar eu voi muri odată cu el. Aceasta reprezintă o formă extrem de solidă a neantului — dispariţia unei lumi interne, care nu a fost deloc

concepută drept o manifestare contingentă și a cărei absență nu este așadar o manifestare a realizării unei posibilități deja conținute în concepția acesteia. Este prin urmare clar faptul că nu reprezint genul de lucru pe care aș fi fost în mod inconștient dispus să cred că l-aș fi reprezentat: un set de posibilități nefondate, mai degrabă decât un set de posibilități bazate pe niște condiții reale contingente. Perspectiva subiectivă își proiectează în viitor semnificația pe care i-o conferă posibilitățile necondiționate care o compun, pe care lumea nu face altceva decât să le nege. Nu avem de-a face aici doar cu faptul că acestea nu se vor împlini — ele vor *dispărea* pur și simplu.

Ceea ce vedem aici nu este doar o înțelegere a situației care ne așteaptă în viitor. Iluzia subterană pe care o distruge aceasta este implicită în perspectiva subiectivă a prezentului. Într-un anumit fel, este ca și cum aș fi deja mort sau nu aș fi existat niciodată cu adevărat. Se spune că frica de a zbura cu avionul ar avea de obicei ca obiect nu atât posibilitatea prăbușirii, cât posibilitatea zborului propriu-zis: de a merge cu mare viteză într-un vehicul relativ mic, undeva la mii de metri deasupra pământului. Seamănă puțin cu această senzație, numai că în cazul de față este vorba despre ceva pe care îl poți uita și redescoperi la nesfârșit: tot timpul ai fost convins că erai în siguranță la sol când, la un moment dat, privești în jos și observi că te afli pe o grindă îngustă, la trei sute de metri deasupra trotuarului.

Nu am spus până acum nimic despre trăsătura cel mai dificil de înțeles a întregii noastre atitudini față de moarte: asimetria dintre atitudinile pe care le adoptăm față de non-existența noastră trecută și viitoare. Astfel, nu considerăm perioada anterioară nașterii noastre în

același fel în care considerăm perspectiva morții. Cu toate acestea, majoritatea lucrurilor care se pot spune despre ultima dintre cele două sunt la fel de adevărate și în cazul celei dintâi. Din această cauză, Lucrețiu cataloga tendința de a considera moartea ca pe un rău drept o greșeală. Cred însă că aici este vorba despre un exemplu al unei asimetrii mai generale între viitor și trecut, care este inseparabilă de perspectiva subiectivă.

Parfit a explorat această asimetrie în legătură cu alte valori, așa cum este cazul plăcerii și al durerii. Faptul că o durere (de-ale noastre) este în viitor mai degrabă decât în trecut are un foarte mare efect asupra atitudinii pe care o adoptăm în privința ei, iar acest efect nu poate fi considerat ca fiind irațional (Parfit (3), secțiunea 64).

Deși nu pot explica această asimetrie, cred că ea ar trebui totuși admisă ca un factor independent în atitudinea subiectivă pe care o adoptăm în privința propriei noastre morți. Cu alte cuvinte, ea nu poate fi justificată în termenii altei diferențe dintre non-existența trecută și cea viitoare mai mult decât poate fi justificată asimetria durerilor trecute și viitoare în termenii diferențelor care fac ca durerile viitoare să fie mai rele decât cele trecute.

Întreruperea posibilităților viitoare — atât prin nonactualizare[6], cât și prin obliterarea lor ca simple posibilități — este poate ceva mult prea profund pentru a permite să fie explicat, evocând în noi o reacție foarte diferită derivând din orice non-realizare sau non-existență paralelă a unor posibilități din trecut. Așa cum stau lucrurile, nu am fi putut să ne naștem mai devreme decât am făcut-o, dar chiar dacă acest lucru ar fi fost totuși posibil, nu am considera non-existența prenatală o pierdere similară morții. Și chiar dacă non-existența noastră acum două sute de ani ne pune în fața faptului

că existența noastră subiectivă reprezintă realizarea unei posibilități bazate pe anumite fapte obiective despre lume, aceasta nu ne afectează în aceeași măsură în care ne afectează perspectiva anihilării noastre. Realizarea acestei posibilități subiective nu se proiectează în trecut cu aceeași realitate imaginativă cu care este pregătită să confrunte viitorul. Moartea reprezintă negarea unui lucru a cărui posibilitate de negare pare să nu existe anticipat.

Incongruența dintre aceasta și perspectiva obiectivă a morții este clară; o mare parte din ceea ce a fost spus despre naștere și despre sensul vieții se aplică și în acest caz, drept pentru care nu este nevoie să fie repetat. Moartea mea, la fel ca oricare altă moarte, reprezintă un eveniment al ordinii obiective, iar atunci când o concep în acest fel, detașarea pare un lucru firesc: dispariția acestui individ de pe fața pământului nu este cu nimic mai importantă sau mai remarcabilă decât apariția lui complet accidentală. Acest lucru este valabil în cazul vieții interne depline a individului, precum și al punctului de vedere propriu-zis obiectiv. Dacă e adevărat că moartea cuiva pare să fie un lucru mai rău decât posibilitatea ca el să nu se fi născut, acest lucru tot nu pare a fi ceva deosebit de important, gândind din perspectiva fluxului cosmic general.

Un alt motiv de a privi moartea fără prea mare îngrijorare este cel al înțelegerii faptului că mortalitatea fiecăruia dintre noi aparține ciclului general de regenerare biologică, reprezentând o parte inseparabilă a vieții organice. Fiecare moarte în sine poate fi oribilă sau prematură, însă moartea omului este un dat propriu-zis, un lucru comparabil faptului că vulturii mănâncă șoareci — ar fi total lipsit de sens să fie deplorată. Desigur, această

afirmație nu îl va consola pe cel aflat în pragul morții mai mult decât l-ar consola pe șoarecele care tocmai a fost prins în ghearele vulturului, dar constituie totuși depășirea a încă unui obstacol pus în calea umplerii prăpastiei obiectivității.

S-ar putea încerca acoperirea acestei discrepanțe mergând în direcția opusă — mai precis, susținând că punctul impersonal de vedere ar trebui să privească fiecare moarte prin prisma atitudinii celui care se confruntă cu ea. Dacă pentru fiecare dintre noi propria moarte este un eveniment oribil, atunci fiecare moarte ar trebui privită obiectiv drept un eveniment oribil. Indiferența detașării ar constitui în acest caz o formă de cecitate față de ceva atât de clar atunci când este privit dintr-o perspectivă internă — nefiind singurul exemplu de acest fel.

Există ceva corect în legătură cu acest lucru; cu siguranță ar constitui un lucru bun dacă unii oameni ar lua moartea mai în serios decât tind să o facă.[7] Dacă încercăm să facem dreptate faptului că moartea constituie pierderea supremă pentru toată lumea, nu este deloc clar ce ar putea face punctul obiectiv de vedere cu această *cataractă* perpetuă a catastrofei reprezentată de gândul că lumea se sfârșește de sute de mii de ori pe zi. Nu putem privi toate aceste morți cu același interes pe care-l manifestă subiecții lor: simpla suprasarcină emoțională previne acest lucru, așa cum o știe oricine a încercat să-și imagineze care ar fi senzația adecvată pe care ar trăi-o dacă s-ar afla în fața unui masacru de proporții enorme. Punctului obiectiv de vedere îi este pur și simplu imposibil să accepte întreaga valoare subiectivă a faptului că toată lumea, incluzându-se și pe sine, inevitabil va muri. Chiar nu există vreun mod în care să poată fi

eliminat conflictul radical dintre punctele de vedere în relația pe care o au cu moartea.

Nimic din toate acestea nu înseamnă că cineva nu își poate subordona viața altor lucruri — uneori ar fi de-a dreptul indecent să nu o faci. Oamenii sunt dispuși să își sacrifice viața pentru lucruri care le sunt externe: valori, cauze, alți oameni. Orice persoană incapabilă să îi pese suficient de mult de un lucru aflat dincolo de sine și pentru care ar fi gata să își sacrifice viața este profund limitată. Mai mult decât atât, astfel de preocupări externe, chiar dacă solicită pierderea vieții, au adesea efectul diminuării acelei pierderi și chiar pot fi cultivate într-un astfel de scop. Cu cât ții mai mult la oameni și la lucrurile aflate dincolo de propria-ți viață, cu atât mai mică va fi, prin comparație, pierderea care rezultă în urma morții, putând astfel, într-o oarecare măsură, să reduci răul pe care îl pricinuiește moartea, exteriorizându-ți interesele pe măsura apropierii acesteia: concentrându-te la binele celor care vor supraviețui morții tale, precum și la succesul proiectelor sau cauzelor de care îți pasă indiferent dacă vei putea sau nu să fii martor la ceea ce se va întâmpla cu ele. Putem observa la tot pasul acest gen de închidere de conturi, de lichidare a investiției făcute în viețile individuale, muritoare — și într-un mod mai ambiguu în aspirația personală către faimă postumă, influență sau recunoaștere.

Efectul acestor măsuri nu ar trebui însă exagerat. Nu există vreo cale prin care să se poată realiza o atitudine complet integrată, indiferent de gradul de extindere al intereselor obiective sau postume pe care le deţineți. Banalitatea obiectivă a morții acestei ființe va constitui atât sfârșitul fluxului conștiinței experienței sale, cât și al concepției obiective particulare despre realitate, în care

propria sa moarte este inclusă. Desigur, existența sau non-existența oricărui sine obiectiv particular, considerată dintr-un punct obiectiv de vedere — incluzându-l aici pe cel de față — este lipsită de importanță. Dar acest lucru constituie doar o consolare limitată. Punctul obiectiv de vedere ar putea încerca să cultive indiferența față de propria sa anihilare, deși o astfel de atitudine va trezi senzația că este contrafăcută: atașamentul individual față de viață își va face simțită prezența chiar și la acest nivel. Pentru prima dată sinele obiectiv se află aici într-o poziție nesigură. Chiar dacă putem vedea cu mai multă claritate, tot nu ne putem ridica deasupra morții prin ocuparea unui foișor de observație pe care moartea îl va distruge.

Punctul obiectiv de vedere nu poate fi *îmblânzit* cu adevărat. El nu doar că amenință să ne lase în urmă, dar ne oferă mai mult decât putem aborda în viața reală. În clipa când admitem că suntem limitați de lumea în care trăim devine limpede că suntem incapabili să trăim în lumina consecințelor depline ale acestei recunoașteri. Problema noastră nu are, în acest sens, nicio soluție, însă recunoașterea acestui fapt înseamnă să ne apropiem, atât cât suntem capabili să o facem, de ceea ce înseamnă să trăiești în lumina adevărului.

NOTE

[1] În orig. *meaninglessness* — termenul de *absurditate* folosit aici are valențele care-i sunt conferite în logica matematică. (*n. t.*)

[2] Sau poate alternativ, fiecare element particular, indiferent de caracterul său, este văzut ca o manifestare a universalului.

[3] Îi sunt recunoscător lui Jacob Adler pentru faptul că m-a ajutat să remarc acest lucru.

[4] De exemplu, Williams (3), cap. 6, „Cazul Makropulos; Reflecții asupra plictiselii imortalității" — („The Makropulos Case; Reflections on the Tedium of Immortality"). S-ar putea oare ca el să se plictisească mai ușor decât mine?

[5] În orig. *self-conception.* (*n. t.*)

[6] Disponibilitatea des întâlnită de a considera bomba termonucleară drept arma supremă indică o atitudine ușuratică în fața morții, care m-a șocat întotdeauna. Impresia mea este că, indiferent de ceea ce ar spune, majoritatea celor care ridică în slăvi aceste arme nu sunt îngroziți așa cum s-ar cuveni de posibilitatea unui război în care sute de milioane de oameni ar fi uciși. Acest lucru s-ar putea explica printr-o lipsă monumentală de imaginație sau poate printr-o atitudine ciudată în fața riscului, care duce la o reducere a probabilității unui dezastru cu mult sub 50%. Ar mai putea fi vorba de un mecanism irațional de apărare, care își face simțită prezența în condițiile unui conflict agresiv. Bănuiesc însă că un factor important l-ar putea constitui credința în viața de apoi și că proporția celor care cred că moartea nu înseamnă sfârșitul este mult mai mare printre partizanii acestei bombe decât printre oponenții săi.

Bibliografie

Dacă în plus față de publicația originală a fost menționată o ediție sau o traducere nouă, referințele făcute în text cu privire la paginile unde pot fi găsite acestea le au ca obiect pe cele din urmă. Atâta vreme cât nu există în text referiri exprese la pagini, nicio ediție nu a fost specificată atunci când a fost vorba despre clasicii filosofiei. (*n. t.*)

Adams, R. M.
„Saints", în Revistă de filosofie, 1984.
Anscombe, G. E. M.
(1) „Causality and Determination" („Cauzalitate și determinare"), Prelegere inaugurală, Universitatea din Cambridge, 1971, publicată în *Metaphysics and the Philosophy of Mind: Collected Philosophical Papers*, vol. III, University of Minnesota Press, 1981.
(2) „The Causation in Action", în C. Ginet și S. Shoemaker (ed.), *Knowledge and Mind*, Oxford University Press, 1983.
Aristotel
Etica Nicomahică.
Austin, J. L.
„A Plea for Excuses", în *Proceedings of the Aristotelian Society* (Dezbaterile societății aristoteliene), 1956–1957.
Bennett, J.
Kant's Dialectic, Cambridge University Press, 1974.
Bentham, J.
An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, 1788.
Berkeley, G.
A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge, 1710.
Butler, J.
The Analogy of Religion, 1736.
Carter, B.

„Large Number Coincidences and the Anthropic Principle in Cosmology", în M. S. Longhair (ed.), *Confrontation of Cosmological Theories with Observational Data*, Dordrecht: Reidel, 1974.

Chisholm, R.
Person and Object, La Salle, III, Open Court, 1976.

Chomsky, N.
Rules and Representations, Columbia University Press, 1980.

Clarke, T.
„The Legacy of Skepticism (sic!)", în *Journal of Philosophy*, 1972.

Davidson, D.
(1) „Actions, Reasons and Causes", în *Journal of Philosophy*, 1963; republicat în (4).
(2) „Mental Events", în L. Foster și J. W. Swanson (ed.), *Experience and Theory*, University of Massachusetts Press, 1970; republicat în (4).
(3) „On the Very Idea of a Conceptual Scheme", *Dezbaterile și prelegerile Asociației americane de filosofie*, 1973–1974; republicat în (5).
(4) *Essays on Actions and Events*, Oxford University Press, 1980.
(5) *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford University Press, 1984.

Dennett, D. C.
Brainstorms, Montgomery, Vt.: Bradford Books, 1978.

Descartes, R.
Meditații despre filosofia primă, 1641.

Dummett, M.
(1) „Wittgenstein's Philosophy of Mathematics", în *Philosophical Review*, 1959; republicat în (3).
(2) „A Defence of McTaggart's Proof of the Unreality of Time", în *Philosophical Review*, 1960; republicat în (3).
(3) *Truth and Other Enigmas*, Harvard University Press, 1978.

Dworkin, R.
„What is Equality? Part 1: Equality of Welfare" și „What is Equality? Part 2: Equality of Resources", *Philosophy & Public Affairs*, 1981.

Evans, G.
The Varieties of Reference, Oxford University Press, 1982.

Farrell, B. A.
„Experience", *Mind*, 1950.

Farrer, A.
The Freedom of the Will, Londra: Adam & Charles Black, 1958.

Fodor, J.
The Modularity of Mind, MIT Press, 1983.

Foot, P.
(1) „Moral Beliefs", în *Dezbaterile societății aristoteliene*, 1958–1959; republicat în (3).
(2) „Morality as a System of Hypothetical Imperatives", în *Philosophical Review*, 1972; republicat în (3).
(3) *Virtues and Vices*, Oxford: Blackwell, 1978.
Frankfurt, H.
„The Problem of Action", în *American Philosophical Quarterly*, 1978.
Fried, C.
Right and Wrong, Harvard University Press, 1978.
Gould, S. J.
(1) „Is a New and General Theory of Evolution Emerging?", în *Paleobiology*, 1980.
(2) „Genes on the Brain", în *New York Review of Books*, 30 iunie, 1983.
Hampshire, S.
(1) „Spinoza and the Idea of Freedom", în *Dezbaterile Academiei Britanice*, 1960; republicat în (3).
(2) „A Kind of Materialism", în *Dezbaterile și prelegerile Asociației americane de filosofie*, 1969–1970; republicat în (3).
(3) *Freedom of Mind*, Princeton University Press, 1971.
Hare, R. M.
(1) *Freedom and Reason*, Oxford University Press, 1963.
(2) *Moral Thinking*, Oxford University Press, 1981.
Harman, G.
The Nature of Morality, Oxford University Press, 1977.
Harman, P. M.
Energy, Force and Matter: the Conceptual Development of Nineteenth-Century Physics, Cambridge University Press, 1982.
Hirsch, S. M.
My Lai 4, New York: Random House, 1970.
Hobbes, T.
Leviatanul, 1651.
Hume, D.
Tratat despre natura umană, 1739
Husserl, E.
Meditații carteziene, 1929
Jennings, H. S.
The Behavior of Lower Organisms, 1906; republicat Indiana University Press, 1976.
Kant, I.

(1) Critica rațiunii pure, prima ed. (A), 1781; a 2-a ed. (B), 1787.
(2) Fundamentele metafizicii moravurilor, 1785; ed. Academiei Prusace, vol. IV.
(3) Critica rațiunii practice, 1788; ed. Academiei Prusace, vol. V.
(4) Religia în limitele rațiunii, 1794.

Kripke, S.
(1) „Naming and Necessity", în D. Davidson și G. Harman (ed.), *Semantics of Natural Language*, Dordrecht, Reidel, 1972; republicată cu titlul *Naming and Necessity*, Harvard University Press, 1980.
(2) Wittgenstein on Rules and Private Language, Harvard University Press, 1982.

Locke, J.
Eseu asupra intelectului omenesc, a 2-a ed., 1694.

Lucas, J. R.
The Freedom of the Will, Oxford University Press, 1970.

Lucrețiu
De Rerum Natura

Mackie, J. L.
(1) Problems from Locke, Oxford University Press, 1976.
(2) Ethics, Harmondsworth: Penguin, 1977.

Madell, G.
The Identity of the Self, Edinburgh University Press, 1983.

McGinn, C.
The Subjective View, Oxford University Press, 1983.

Mill, J. S.
Utilitarismul, 1863.

Moore, G. E.
„Proof of an External World", în *Proceedings of the British Academy* (Dezbaterile Academiei Britanice), 1939.

Nagel, T.
(1) The Possibility of Altruism, Oxford University Press, 1970; reeditat Princeton University Press, 1978.
(2) „Brain Bisection and the Unity of Consciousness", în *Synthese*, 1971; rep. în (4).
(3) „What Is It Like to Be a Bat?", în *Philosophical Review*, 1974; republicat în (4).
(4) Mortal Questions, Cambridge University Press, 1979.
(5) „The Limits of Objectivity", în S. Mc.Murrin (ed.), *The Tanner Lectures on Human Values*, vol. I, University of Utah Press, 1980.

(6) „The Objective Self", în Ginet și S. Shoemaker (ed.), *Mind and Knowledge*, Oxford University Press, 1983.
Neurath, O.
„*Protokollsätze*", Erkenntnis, 1932–1933; traducere F. Schick, în A. J. Ayer (ed.), *Logical Positivism*, New York: The Free Press, 1959.
Nietzsche, F.
Genealogia moralei, 1887.
O'Shaughnessy, B.
The Will, Cambridge University Press, 1980.
Parfit, D.
(1) „Later Selves and Moral Principles", în A. Montefiore (ed.), *Philosophy and Personal Relations*, Londra: Routledge, 1973.
(2) Reasons and Persons, Oxford University Press, 1984.
Peirce, C. S.
„How to Make Our Ideas Clear", 1878; în *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Harvard University Press, 1931–1962, vol. V.
Platon
(1) *Meno*.
(2) *Republica*.
Popper, K.
Objective Knowledge: An Evolutionary Approach, Oxford University Press, 1972.
Putnam, H.
(1) „The Meaning of 'Meaning'", *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge University Press, 1975.
(2) Reason, Truth and History, Cambridge University Press, 1981.
Quine, W. V.
„Epistemology Naturalized", în *Ontological Relativity and Other Essays*, Columbia University Press, 1969.
Railton, P.
„Alienation, Consequentialism and the Demands of Morality", în *Philosophy and Public Affairs*, 1984.
Rawls, J.
(1) A Theory of Justice, Harvard University Press, 1971.
(2) „Social Unity and Primary Goods", în A. Sen și B. Williams (ed.), *Utilitarianism and Beyond*, Cambridge University Press, 1982.
Reid, T.
Essays on the Intellectual Powers of Man, 1785.
Scanlon T. M.

(1) „Preference and Urgency", *Journal of Philosophy*, 1975.
(2) „Rights, Goals and Fairness", în S. Hampshire (ed.), *Public and Private Morality*, Cambridge University Press, 1978.

Scheffler, S.
The Rejection of Consequentialism, Oxford University Press, 1982.

Searle, J. R.
Intentionality, Cambridge University Press, 1983.

Shoemaker, S.
„Personal Identity: A Materialist's Account", în S. Shoemaker și R. Swinburne, *Personal Identity*, Oxford: Blackwell, 1984.

Sidgwick, H.
The Methods of Ethics, ediția a 7-a, 1907.

Spinoza, B.
(1) On the Improvement of the Understanding; trad. de R. H. M. Elves, în *The Chief Works of Benedict de Spinoza*, vol. II, New York: Dover, 1951.
(2) Etica, 1677.

Sprigge, T.
„Final Causes", în *Dezbaterile societății aristoteliene*, înloc. vol. 45, 1971.

Stanton, W. L.
„Supervenience and Psychophysical Law in Anomalous Monism", în *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983.

Strawson, P.F.
(1) Individuals, Londra: Methuen, 1959.
(2) „Freedom and Resentment", *Dezbaterile Academiei Britanice*, 1962; rep. în *Freedom and Resentment and Other Essays*, Londra: Methuen, 1974.
(3) The Bounds of Sense, Londra: Methuen, 1966.
(4) „Perception and Its Objects", în G. MacDonald (ed.), *Perception and Identity*: Macmillan, 1979.

Stroud, B.
The Significance of Philosophical Skepticism, Oxford University Press, 1984.

Sturgeon, N.
„Altruism, Solipsism and the Objectivity of Reasons", în *Philosophical Review*, 1974.

Taylor, R.
Action and Purpose, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966.

Wachsberg, M.
„Personal Identity, the Nature of Persons and Ethical Theory", lucrare de doctorat susținută la Universitatea Princeton, 1983.

Watson, G.

„Free Agency", *Journal of Philosophy*, 1975.

Wefald, E. H.

„Truth and Knowledge: On Some Themes in Tractarian and Russellian Philosophy of Language", proiect pentru teză de doctorat, Universitatea Princeton, 1985.

Wiggins, D.

(1) „Freedom, Knowledge, Belief and Causality", în *Knowledge and Necessity, Prelegerile Institutului regal de filosofie*, vol. III, Londra: Macmillan, 1970.

(2) „Towards a Reasonable Libertarianism", în T. Honderich (ed.), *Essays on Freedom of Action*, Londra: Routledge, 1973.

Williams, B.

(1) „Imagination and the Self", în *Dezbaterile Academiei Britanice*, 1966; republicat în (3).

(2) „The Self and the Future", în *Philosophical Review*, 1970; republicat în (3).

(3) Problems of the Self, Cambridge University Press, 1973.

(4) „A Critique of Utilitarianism", în J. J. C. Smart și B. Williams, *Utilitarianism: For and Against*, Cambridge University Press, 1973.

(5) „Wittgenstein and Idealism", în G. Vesey (ed.), *Understanding Wittgenstein*, Londra: Macmillan, 1974; republicat în (3).

(6) Descartes: The Project of Pure Inquiry, Harmondsworth: Penguin, 1978.

(7) Moral Luck, Cambridge University Press, 1981.

Wittgenstein, L.

(1) Tractatus Logico-Philosophicus, Londra: Routledge, 1922.

(2) Investigații filosofice, Oxford: Blackwell, 1953.

Wolf, S.

(1) „Asymmetrical Freedom", în *Journal of Philosophy*, 1980.

(2) „Moral Saints", în *Journal of Philosophy*, 1982.

(3) „Above and Below the Line of Duty", în *Philosophical Topics*, 1986.

Wollheim, R.

The Thread of Life, Harvard University Press, 1984.

De la Hegel la Nagel: Monologica unei perspective prolixe!

Dacă dragostea de înțelepciune ar putea îmbătrâni vreodată, multe cărți — printre care s-ar număra, evident, și aceasta — nu și-ar avea rostul. Detașându-ne un pic de această salvă de avertisment, trasă pentru obiectivarea demersului de a-l repune în drepturi pe filosoful Thomas Nagel — în ochii cititorului român care nu l-a citit deja în original — voi sublinia câteva dintre provocările acestei întreprinderi problematice.

Mai întâi însă mi-aș permite să adaug că preocupările lui Thomas Nagel depășesc cu mult aria filosofiei mentalului, el fiind nu doar autorul celei mai faimoase critici făcute descrierilor reducționiste din acest domeniu — *Ce înseamnă să fii un liliac*, dar aducând totodată contribuții însemnate la cercetările efectuate atât în domeniul deontologiei, cât și în cel al teoriei morale și politice liberale.

Tocmai din acest motiv prima provocare a constituit-o găsirea celei mai adecvate formule prin care să fie tradus titlul acestei cărți — frapant de similar cu titlul romanului scris la sfârșitul secolului al XIX-lea de socialistul utopic William Morris (*Știri de niciunde*). Chiar dacă asemănările dintre cele două lucrări se opresc aici, au existat numeroase momente, de-a lungul acestui exercițiu de fidelitate, în care paralela cu romanul

cu vagă tentă științifico-fantastică nu a părut total deplasată.

După negocierea acestei prime „încercări" au urmat alte provocări, mult mai serioase, cauzate de faptul că termenii filosofici folosiți în această carte nu au un corespondent direct în cercetările filosofice întreprinse în limba română care nu s-a adaptat încă suficient încât să poată face măcar distincția dintre liberalism și libertarism. Pentru exemplificarea acestei stări de fapt, voi menționa cazul „agenției" sau pe cel al „circularității" și al „consecvențialismului" — niște „furculisioane" pe care m-am văzut nevoit să le inventez din cauzele menționate — precum și cazul unor variante ale „utilitarismului" sau ale „cauzalității", mergând chiar până la absența unui corespondent al „liberului arbitru" pentru care am folosit termenul de „voință obiectivă".

În plus, Thomas Nagel face la rândul său uz de astfel de „licențe filosofice" atunci când folosește verbe modale auxiliare drept verbe predicative — așa cum se întâmplă, de exemplu, în cazul lui *to will* — în scopul, aș îndrăzni să speculez, realizării unui grad superior de obiectivare a rigurozității aplicării metodelor epistemologice folosite de Kant în domeniul filosofiei morale.

Desigur, este posibil ca Davidson să aibă perfectă dreptate atunci când respinge ideea unei scheme conceptuale care, deși respectă condițiile necesare aplicării sale universale, este *atât de* diferită de propria noastră schemă, încât principiile sale ar putea rămâne perpetuu „intraductibile".

În fine, m-am confruntat cu dificultatea intrinsecă a negocierii șicanelor unui text de o asemenea factură, în care mintea strălucitoare a lui Thomas Nagel se aseamănă unui bolid ce se apropie în mare viteză și cu faza

mare aprinsă. Această lumină orbitoare surprinde venind din partea cuiva care părea să știe ce înseamnă să fii ca un liliac... Așa cum se întâmplă atunci când descrie un punct de vedere similar unei viziuni telescopice, rezultând dintr-o serie interminabilă de obiectivări succesive... care par să înghită, cu apetitul insațiabil al unei găuri negre, orice diferențiere în masa oamenilor obișnuiți, aruncați într-o groapă comună spartană, fie din cauza faptului că erau femei (toate exemplele date în primele nouă capitole au protagoniști masculi — până și pisicile sunt motani deși toate animalele ar trebui să fie, în limba engleză, de genul neutru!), fie din cauza faptului că nu dețineau cunoștințe fundamentale de electromagnetism sau de fizică cuantică sau fiindcă nu avuseseră habar până atunci că niciun sistem axiomatic finit nu poate fi, în același timp, complet și necontradictoriu!...

Evident, anumite lucruri sunt, prin natura lor, dificil de înțeles. Thomas Nagel nu scrie aici un text gata digerat — sau, dacă preferați, un *Readers' Digest* prin care se urmărește popularizarea științei — drept pentru care nu este dispus să își trivializeze argumentul, degradându-i ascuțimea halucinantă în democrația numitorului comun, depersonalizat până la os, de dragul popularității...

Dimpotrivă, el nu numai că evită să camufleze ariditatea ascensiunii către obiectivitate, dar mizează totul pe atracția irezistibilă a dificultății. Recunoscând capacitatea indubitabilă a complexității de a incita intelectul, el supralicitează, părând adeseori că urmărește să provoace, în mod deliberat, cât mai multă zarvă între neuronii cititorului neavizat — un cititor pe care-l poate aduce chiar în pragul prăpastiei filistinismului.

Astfel, chiar dacă vectorul timp este abordat abia la sfârșitul acestei cărți, explorarea lanțului obiectivărilor

succesive care se petrec în ritm de Bolero ravelian constituie provocarea de a înțelege dacă viziunea telescopică a perspectivei lui Thomas Nagel reprezintă doar o metaforă menită să ilustreze curgerea ireversibilă a timpului — de la Marea Explozie, cunoscută sub numele de Big Bang și până la eventuala implozie a tuturor universurilor paralele — care scurtează corespunzător perioada în care omul și-ar putea depăși impulsul religios — acompaniat sau nu de prezența protectoare a vreunei ființe supreme — de a crede că este buricul pământului sau dacă, dimpotrivă, în scurta călătorie a vieții sale prin atmosfera rarefiată care înconjoară acest veritabil Turn de Fildeș va ajunge, la un moment dat, să descopere fabula păianjenului nihilist, al cărui suflet se umpluse cu senzația de claustrofobie pe care o încearcă cel care cucerește Everestul.

Bogdan Lepădatu

Cuprins

Perspectiva de nicăieri cu siguranță nu este un text gata digerat – drept pentru care Thomas Nagel nu este dispus să își trivializeze argumentul, degradându-i ascuțimea halucinantă în democrația numitorului comun, depersonalizat până la os, de dragul popularității. Dimpotrivă, el nu doar că evită să camufleze ariditatea ascensiunii către obiectivitate, dar mizează totul pe atracția irezistibilă a dificultății. Recunoscând capacitatea indubitabilă a complexității de a incita intelectul, el supralicitează, părând adeseori că urmărește să provoace, în mod deliberat, cât mai multă zarvă între neuronii cititorului.

Fără îndoială, această carte reprezintă un curs intensiv de înțelepțire.